

# عالم الفكر

مجلة دورية مُحَكَّمة تصدر أربع مرات في السنة

المجلد السابع والعشرون - العدد الرابع - إبريل/ يونيو ١٩٩٩

---

رئيس التحرير : د. محمد الرميحي

---

مستشار التحرير : د. عبدالمالك التميمي

---

هيئة التحرير : د. خلدون النقيب

د. شاحيمود الصباح

د. مصطفى مفرقي

د. عبد الله العنصر

د. بدر ماله

---

مديرية التحرير : نوال الخروك

---

تصدر من المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت

# عالم الفكر

## تصدر من المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب . مجلة الكويت

مجلة فكرية محكمة ، تهتم بنشر الدراسات والبحوث النسبة بالأمسالة النظرية والإسهام الففدي في مجالات الفكر المختلفة .

### القواعد النشر بالمجلة :

ترحب المجلة بمشاركة الكتاب المتخصصين وقبول لنشر الدراسات . والبحوث المتعلقة وفقا للقواعد التالية :

- ١ - أن يكون البحث مبتكرا أصيلا ولم يسبق نشره ، ويعهد الباحث بعدم إرساله إلى جهة أخرى .
- ٢ - أن يتبع البحث الأصول العلمية المتعارف عليها ويصاحبة فيها بتعلق بالتوثيق والمصادر مع إلحاق كشف المصادر والمراجع في نهاية البحث ، وتزويده بالصور والخرائط والرسوم اللازمة .
- ٣ - يتراوح طول البحث أو الدراسة مليون ٠٠٠ | ١٢ ألف كلمة و ١٦ / ١٠ ألف كلمة .
- ٤ - تقبل المواد المقدمة للنشر من نسختين على الأقلية الطباعة ولا ترد الأصول إلى أصحابها سواء نشرت أو لم تنشر .
- ٥ - تخضع المواد المقدمة للنشر للتحكيم العلمي على نحو سرى .
- ٦ - البحوث والدراسات التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات أو إضافات إليها تعد إلى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها .
- ٧ - تقدم المجلة مكافأة مالية عن البحوث والدراسات التي تقبل للنشر ، وذلك وفقا لقواعد المكافآت الخاصة بالمجلة .

● الدراسات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء أصحابها وحدهم .

ترسل البحوث والدراسات باسم : الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص.ب : ٢٣٩٩٦ صافيا ١٣١٠٠ الكويت - فاكس : ٢٤٣١٢٤٤ .

## المحتويات

### ابن رشد رائد التنوير

صفحة

٩	ابن رشد وُلد الفكر العقلاني والإيمان السليلي	محمد أركون
٢٧	ابن رشد بين العقلانية والتجريبولوجيا	د. ناهل بلوز
٦٧	الحس النقدي عند الفيلسوف ابن رشد	د. محمد عاطف العراقي
١٠٢	وحدة العقل بين ابن رشد والرشدية اللاهوتية	د. قاسم حنا
١١٩	الاشتباه في فكر ابن رشد	د. حسين حنفي
١٤٧	الزمان والامتداعي في القراءة الرشدية	د. عبدالرحمن الشبلي
١٧٧	ابن رشد في مرآة الفكر الفرنسي المعاصر	هاشم صالح
١٩٩	ابن رشد وعصره من زوايا متعددة	تأصر ونوس

### أخبار نقدية

٢١٧	العنوان والمفرد في الأسرة	د. مطاوع محمد بركات
٢٧٥	بنوية عبد الله محمد الغضامي	د. يوسف حامد جابر

## تأصيل

إن مجلة «عالم الفكر» المعنية بقضايا الفكر لا يمكنها أن تتجاهل مناسبات مرور ثمانمائة سنة على وفاة مفكر عربي مسلم عظيم هو ابن رشد، شخصته لمناقشة فكره عبداً خاصاً، حيث إن ابن رشد قد خلف للعرب والمسلمين والإنسانية تراثاً فكرياً ثيراً، وكان بحق رافداً للتنوير والعقلانية في عالمنا ليس لعصره الحبيب، وإنما للعهد بعده إلى يومنا هذا.

وفي زمن تهتز فيه القيم ويقتلَب فيه الفكر لتقاظه أمواج عاتية تسعى لشل قدرته على التطور والمساهمة في البناء الحضاري تصبح العودة إلى الفكر الرياني ورموزه مثل ابن رشد أمراً مهماً ومطلوباً.

أهم إنجازات فكر ابن رشد سنترك الأبحاث المعروضة بين يدي القاريء في هذا العدد تتناولها بأبعادها المختلفة، حيث يقدم كل بحث وجهة فكرية نسمة حول الموضوع. لقد اهتم الإسلام للعالم ديناً حضارياً وعلمانياً، في العقيدة والمعاملات والفكر، وشهد انظار العديد من الباحثين في الغرب، وشرك الرأ عبقاً في الفكر الإنساني، وفي هذا العدد من مجلة «عالم الفكر» نقدم مجموعة من الأبحاث تتناول فكر ابن رشد وتناقشه بعلمية رصينة، لقد وضعت المجلة ضمن خططها هذا المحور، وبدأت في مراسلة الباحثين والمتخصصين، فوجدت

حساساً كبيراً للمشاركة في هذا العدد، وسجلت القارئ ذلك من حجم ونوعية الأبحاث في هذا العدد.

يتناول البحث الأول أعمال ابن رشد كرائد للفكر العقلاني في عصر كان يصعب على مفكر أن يطرح مثل ذلك الفكر، ويعالج البحث الثاني ابن رشد بين الأبيولوجيا والعقلانية، ثم يناقش البحث الثالث الحسن النقدي عند ابن رشد، بعد ذلك يطرح البحث الرابع مسألة وحدة العقل بين ابن رشد والرشدية اللاتينية. ثم يناقش البحث الخامس إشكالية الاستنباط في فكر ابن رشد، ويتناول البحث السادس الأساس الزمان للامتناهي في القراءة الرشدية، أما البحث السابع والأخير فيربط بين فكر ابن رشد والفكر المعاصر من خلال دراسة صورة ابن رشد في مراة الفكر الفرنسي المعاصر.

وسيجد القارئ أن المادة المنشورة في هذا المحور قد احتشدت بكثافة لدرجة أنها قلصت إلى حد كبير المحور الثاني، الخلق نقدي، الذي يأخذ عادة حيزاً أكبر من كل عدد.

والحقيقة أن فكر ابن رشد يستحق هذا الاهتمام والتركيز، وتجدر مناقشة فكره قضية مهمة وملهمة في عصر يعاني فيه فكرنا العربي المعاصر من أزمة تحقق حادة وعميقة، والعالم، ونحن معه، يتأهب لدخول القرن الحادي والعشرين.

وليس التحرير

## ابن رشد رائد التنوير

- ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير
- ابن رشد بين العقلانية والابديولوجيا
- الحس القدي عند الفيلسوف ابن رشد
- وحدة العقل بين ابن رشد والرشدية اللاتينية
- الاشتباء في فكر ابن رشد
- الزمان واللامتناهي في القراءة الرشدية
- ابن رشد في مرآة الفكر الفرنسي المعاصر
- ابن رشد وعصره من زوايا متعددة

# ابن رشد رائد الفكر المقلاني والإيمان المستنير

محمّد أركون\*

ترجمة : هاشم صالح

١ - وسيطان من وسطاء الفكر في القرون الوسطى :

ابن رشد وابن عيمون

لقد هيمن ابن رشد وموسى ابن عيمون على القرن الثاني عشر بواسطة قوة إكراههما، واتساع كتاباتهما وتنوعها، ثم بفضل استمرارية وخصوصية انخراطهما الفكري في خدمة طائفتيهما، ثم أخيراً بسبب قوة إشعاعهما في الغرب اللاتيني المسيحي.

كلاهما ولد في قرطبة، العاصمة المشرقة للأندلس الإسلامية. وقد ولدا في عائلتين من القضاة (قاضي بالنسبة للمسلمين، حاخام بالنسبة لليهود). الأول ولد عام ١١٢٦، والثاني عام ١١٢٨. وكلاهما أقام في المغرب الأقصى لفترة من الزمن، فابن رشد أقام في مراكش حيث أصبح تحت رعاية سلطانين من سلطنة الموحدين: الأول هو أبو يعقوب (١١٦٣-١١٨٤)، والثاني هو يعقوب المنصور (١١٨٤-١١٩٩).

\* يعمل استاذاً زائراً في مخطط الجامعات الأوروبية والأمريكية - من أصل جزائري، طموح في دراسة

ومات ابن رشد في مراكش عام ١١٩٨. أما ابن ميمون فقد انتجا إلى مدينة فاس عام ١١٦٠، ثم إلى القاهرة عام ١١٦٥ حيث احتل وظائف كبيرة ومهمة (من بينها زعيم الطائفة اليهودية، وطبيب الفاضل، ووزير صلاح الدين الأيوبي)، ثم مات عام ١٢٠٤، أي بعد ست سنوات فقط من موت ابن رشد.

يا لها من علامة على زمن مضى وانقضى! العمد ذلك الزمن الذي كان يولد فيه الر، في عائلة فسيحة ويكون مدعراً لتطبيق قوانين القانون العيني في مجتمع خاضع كلياً لعقائد أديان الوحي، وإن يكون هو نفسه فاضحياً أو غليظاً، ثم يدارس في الوقت ذاته العلوم الدينية المتجعة تحت اسم الفلسفة! هذا هو الشيء الذي يدعشنا الآن ويثير إعجابنا. والواقع أن الفارقة بين أديان الوحي والتراث الفلسفي المغربي تعود إلى فيلون الاسكندري وإلى إباء الكنيسة. وقد تراجعت هذه الفارقة وتكثفت في المناخ الإسلامي بدءاً من القرن الثالث الهجري/العاشر الميلادي. فقد كان ابن ميمون ينسب نفسه صراحة إلى الفارابي (مات عام ٩٥٠م)، ويطلق بعض التمحولات على ابن سينا (٩٨٧-١٠٣٧) وكان مع احترامه له، وكان يعترف بأنه ابن رشد الذي بعد أن لمص أربعة قرون من البحث الفكري الذي العربى المسلمين وحل الفلسفة الأرسطوطاليسية إلى أكثر تجلياتها وفاءً وإخلاصاً في القرن الثاني عشر الميلادي.

ضمن هذا المنظر التاريخي ينبغي أن نوسع عمل هذين الفكرين اللذين ابعوهما بالوسيطين لانهما بدلا حوداً كبيراً من أجل التوفيق بين الفلسفة العقلانية ومفاهيم الوحي، ثم لانهما ابتدعا لغة موق لا هوية التلحد تواصل دائماً بين الطوائف الدينية الكبرى الثلاثة المتولدة عن المفاهيم الأولية للوحي ذاتها، ولكن التقسمة والمتضادة بشكل لا مرجوع عنه بسبب هيمنة الانظمة اللاهوتية التي شيد بعضها بعضاً

ونلاحظ أن المسيحيين واليهود يلقون حتى اليوم عن الاعتراف بأي مديونية فكرية أو ثقافية للفكر العربي - الإسلامي الكلاسيكي، بل ويصل الأمر باليهود إلى حد إعمال التفكير بأن كل مؤلفات ابن ميمون كانت قد صممت وكتبت باللغة العربية! نقول ذلك ونحن نعلم أن كتاب السيرة والمؤرخين يتكرو أن ابن ميمون قد اعتنق الإسلام. وحتى لو كان هذا الحدث قد حصل في ظل القسرة والإكراه، فإنه ينبغي أن يساعدنا على فهم إمكانات التواصل الثقافي والاندماجات المعنوية والتشعيرية بين الطوائف الدينية في القرنين الوسطى



وعلى أي حال فمن المهم أن نشير إلى أن أعمال هذين الفكرين لها علاقة بالفلسفة والعلوم الدينية في أن محاً إن ابن رشد هو الذي عتق العقلانية الأرسطوطليسية في شروحاته المكثفة جداً وهو إذ صاغها على الشروط (أو الظروف) الفكرية الجديدة التي استفاد منها كل من ابن سينا بالتسمية المعهود والفرغوني فيما الأكويني بالنسبة للكاتوليكية. لقد استفاد منها من أجل بلورة أنظمة لامرئية لم تبطل كلياً حتى يومنا هذا

لقد نهض ابن رشد ضد الانغلاقية الجديدة للفلسفة «المشروطة» وشهد الضعف الجدلي المتكلمين المسلمين الأندلسية. وبعد الفروكانية التيسيرية والشرعية للفتاوى، وحاول أن يصحح سجل كل تلك النهجيات البرهانية (أو العقلية أو الأناطوليكية) ثم التماجية العقلية (أو الطوبقية) ثم الشجاعة العقلانية (أو العقلية) ثم الفعولات العقلية (أو التورخاتون) آلة التقليل) وهي سجل الانكفاء التي تمدد الوقت الفلسفي والممارسة الفلسفية لأرسطو. ومن خلال هذا الجهد التذليل لطبقة المعرفة لا يدعو أن ابن رشد قد تعرف على مكتسبات الحضارة يقول ذلك ونحو نظم أن للعترة كانت تمثل مدرسة مهمة عطفت الكثير بين العرتين الثاني والرابع الهجري/ أي الخامس والعاشر الهلالي من أجل تهادن القنينة والعمل ولكن تهادنها بمكتسباتها العرفية لم يفتح لها أن للشر في الغرب الإسلامي (إلى في الانكفاء والتفرد الكسب) حسب ممارسة الفقهاء التكويني لها. وهذا هو صلب عدم تعرفه عليها وهم الفقهاء أنفسهم الذين أسروا سجون ابن رشد في أواخر حياته.

## الموقع السياسي والاجتماعي للفقهاء

في الحقيقة أن هذا الموقع يمثل أحد المعطيات الدائمة لتاريخ العقلية الفكرية بشكل عام والفكر القيمي بشكل خاص في الغرب الإسلامي إن الضغط الإيديولوجي القوي كان قد فرض في كل مكان المذهب المالكي بصفته التجسيد الوحيد للإسلام (أو التعبير الوحيد عن الإسلام) بعد سقوط خلافة قرطبة (عام ١٠٣١م) وبشكل السلطة في إمارات الطوائف والصفط المتزايدة لعملية استرجاع أسسها من قبل المسيحيين. واج الإسلام يعني إيديولوجيا كفاكية (أي الجهاد) من أجل تجميع أكبر عدد ممكن من الناس وهذا ما شجع على ازدياد أهمية دور الفقهاء. ثم بشكل أكثر، ازدياد أهمية الدعاء المسلمين والطوائف ولذا فبدأ من أن يتحدث عن «مذهب» الرافضين والوحدانيين. غاية يعني علينا كنزوحين أن نتحدث عن الشروط الاجتماعية والإيديولوجية لتكيفية ممارسة الفكر في الغرب الإسلامي

فالمسؤوليات التي اصطبغ بها ابن رشد والاعتناق الطاغوري أو الصانق لابن ميمون للإسلام، كل ذلك يدل على مناخ عام وفيما وراء الحافة الانتقالية فإنه يدل على ذلك الصراع العتيق الذي انتلع في الإسلام بين العلوم العقلانية (أو العقلية)، وبين العلوم الدينية أو التقليدية (أي العقلية). ويمكن القول إن الصراع الذي جرى بين المعتزلة والمعتزلة في بغداد في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، يعتبر في إن معاً عن انقسام سوسولوجي ثقافي، ثم عن الحدود الفلسفية الخاصة بملكات المعرفة وطرقها وإمكانياتها

كان الغزالي (الذي مات عام ١١١١) قد خلع على هذا التفتت بعداً تأملياً استمر على كل اعتقاد ابن رشد بعد قرن من ذلك التاريخ والواقع أن مؤلف «إحياء علوم الدين» قد خاض للمعركة ضد النزعة التعريفية الجاهلة للقطب، وضد التركيبات الغنوصية للباطنية. وضد الانحرافات الهرطقة للفلاسفة. وكل ذلك باسم الدين الروحاني المنفتح على المعرفة العقلانية الممارسة داخل الحدود الصارمة لطائفة الوحي. هذه الطائفة التي تتعالى على كل شخص يتدنى

لقد افترق ابن رشد الغزالي كمتأويل لكن يتقدم فلسفياً (اليوم نقول علمياً) بالمسألة الخامسة الخاصة بالعلاقات بين الفلسفة والدين. انظر عنوان كتابه «فصل لغال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال». وفيه يرد على كتاب الغزالي الذي يحمل العنوان التالي: «فصل التفرقة بين الإسلام والزندقية». ثم حاول ابن رشد في كتاب آخر هو: «تهافت التهافت» أن يرد على كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة».

وبشكل عام نلاحظ أن ابن رشد قد خط من قدر منهجية المتكلمين في كتابه «الكشف عن مناهج الأئمة» كما أنه ألف رسالة مهمة في أصول الفقه هي «بداية المجتهد»<sup>(١٤)</sup>.

إن كل هذه المؤلفات تبرهن لنا إلى أي مدى كان ابن رشد يريد أن يقلل مفكراً مستقلاً يتحمل تفكيراً بكل ثقافته الفلسفية والمعرفة العلمية المتوافرة في عصره. أقول يتحمل مسئولية جميع المشاكل التي تولدت عن المقارعة بين طائفة الوحي القرآني، وبين الموقف الفلسفي المنحصر الأكثر صرامة لدى بتر المسيحيين اللاتينيين. وعلى الرغم أرسيت وبنيان، فكر ابن رشد عندما لم يروا فيه إلا الشارح لأرسطو.

وأما المسلمون فقد ارتأوا بالفيلسوف وشجعوا خيفة منه إلى درجة أنهم نسوا المفكر أو أعملوه تماماً. (أي لم يروا إلا الظهيرة أو الظاهري الضماني)

لقد استعاد ابن ميمون بالفلسفة لليهود، والقديس توما الأكويني بالنسبة للمسيحيين (الذين كانوا آنذاك جميعهم كاثوليك) القول استعادة الشروع الفكري لابي رشد. فقد استخدموا المصطلح الفلسفية ذاتها، والاطر الفكرية ذاتها، والجهاز المفاهيمي ذاته من اجل خلق طائفة الوحي المتقدمة في كل فرقة من الثلاثة. بهذا المعنى فإن ابن رشد هو الرائد الذي فتح الطريق. فقد كانت المسألة الأساسية المطروحة على الأديان الثلاثة هي المثالية - كيف يمكن التوفيق بين الإيمان / والعقل / أو بين القانون الديني والمعارف الضرورية أو الكونية للغة الدينية / وبين سموات منطق أرسطو ومطالعة بالطبع على التوراة. والقانون الكوني المسيحي، والشرعة، كانت تحتل بمراتب الأولوية ضمن هذا المنظور فهي تعبر عن وصايا الله ولوازمه. هذه الوصايا الوضحة والمشرحة من قبل الفقهاء المتبحرين في العلم والمقربين على منافع تأويل كلام الله لم تكن الصعوبات تتعلق عندئذ بالأحكام المستخلصة من الوحي على هذا النحو، وإنما كانت تفسر بالأحرى الأسس العقائدية للشرع ذاته (أي للقانون الديني). وقد حصلت الظاهرة (أو الجاهلية) مع الفلسفة على ثلاث مسائل أساسية الأولى هي مسألة خلق العالم، والثانية مسألة المسبية، والثالثة مسألة مصير النفس (خلود النفس وثانية النفس / الجسد).

إن نصل هنا في التماسك تلك الدنيا لنصل إلى الحقيقة والمجوسية الخاصة بهذه المسائل التي تجاوزها العلم المعتمد كثيراً. من جهة أخرى نجد مستويات أخرى من البحث فالفلسفة الأكثر أهمية كما نعتقد هو أن تبرهن لماذا إن ابن رشد وابن ميمون يطلان بالفلسفة لما حتى اليوم وسيطرين من وسطاء الفكر بين ثلاث طوائف دينية ذات مسلمات تاريخية مختلفة

نحن نعلم أن الفكر والثقافة ذات التعبير العربي قد شهدا ضربة ألداعارهما في القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي بفضل تراكب الاموال الكبرى المنتجة في الشرق كما في الغرب الإسلامي منذ القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي

فقد كانت السيادة الفكرية والعلمية آنذاك للعالم العربي واكبر دليل على ذلك حركة الترجمة الواسعة التي نقلت إلى العربية واللاتينية عدداً كبيراً من المؤلفات العربية في مجال الفلسفة والطب والعلوم الطبيعية. وكلها كتب ألقت بالعربية من قبل باحثين لم يكونوا جميعهم مسلمين فاليهود والمسيحيين الذين كانوا يعيشون في الفضاء الثقافي العربي كانوا يفكرون ويكتبون مباشرة باللغة العربية. وكانوا يفتخرون بذلك دائرة معرفية وفكرية متجاوزة الحدود المذهبية (أو العقائدية) المثبتة من قبل المعتقد الديني لكل طائفة (سواء أكانت يهودية أم مسيحية أم إسلامية). يعتبر ابن ميمون أحد كبار المفكرين اليهود الذين صعدوا وألغوا كتبهم

بالعبرية. وتم ذلك في فضاء الثلاثي الفكري والثقافي الذي كانت تمتلكه بشكل خاص الفلسفة بقصد الفلسفة بحسب الفهم القروسطي أو الممارسة القروسطية لها. ولكن كتابه ترجمت بسرعة إلى اللغة العبرية فكتابته «دلالة الحائرين» كان قد ترجم منذ عام (١٢٠٤) من قبل سمعونيل ابن طيرون. وهذا ما أدى إلى شيوع اليهود للمناخ الفكري والقيم العقلانية التي نشأ في أعضائها ابن ميمون، ويكتب واشتغل وترجع. وبما أن الصراع الأيديولوجي بين العرب والإسرائيليين قد وصل إلى مداه الأقصى في وقتنا الحاضر فإن الكثير من اليهود ينفون عن الاعتراف بأي علاقة لابن ميمون بالفكر العربي. إنهم يحاولون طمس العلاقات العميقة والوثيقة التي تربط بين هذا الفكر الكبير وبين اللغة العبرية والفكر العربي. وهذه الحالة بالذات هي التي تجعل دور الوسيط الذي لعبه ابن ميمون مهماً جداً وشعباً جداً.

ويمكننا أن ندور في ذهننا عن الفهم ثوما الأكويني. على الرغم من أنه صمّم وكتب كل اتصال باللغة اللاتينية فهو مدّين ثقافياً وفلسفياً إلى ابن رشد أيضاً.

وهذه القديونية تجعل منه أيضاً شاهداً على مناح كامل من الفكر والوجود البشري وأحد منطقيته أو الفاعلين فيه. وهذا المناخ الفكري يتركز على نظام فهمي مشترك لدى كل الفضاء العقلي القروسطي الشائع فيما كنت قد أسميته «مجموعات الكتاب المقدس»<sup>(١٩)</sup>. والقصد بمجموعات الكتاب المقدس جميع المجموعات التي أسست نظامها ووجودها وثقافتها على ظاهرة الوحي وعلى الثقافة الفلسفية التي تعطي الأولوية للبحث عن التماسك العقلاني (القصود بظاهرة الوحي هنا الإيمان بالله الحي الواحد الذي يتجلى للبشر في التاريخ لكي يرسل لهم أوامره ونواحيه التي تصبح أصلاً للقانون أو للشرع). إن هذين المحورين الكبيرين الممتثلين بالوحي والعقلانية العلمية والفلسفية قد فرضا على كل الفكر القروسطي أيّا تكن مرجعياته الدينية المباشرة تواتراً تفكيرياً خصوصاً مع حصول تناوب في السيادة أو في الانعكاسية شاملياً يتخلّب الفهم والقراءات «الألوثونكسي» وأحياناً يتخلّب العقل. كل الفكر القروسطي كان مطبوعاً ومتأثراً بهذه الانعكاسية الثنائية أي كيف تولّد بين ظاهرة الوحي وبين الإكراهات الضرورية للعقل.

لعلّ لوصل ابن رشد وابن ميمون على مستوىهما الشخصي إلى توازن حقيقي فيما يخص التوفيق بين العقل والإيمان ومفراً عن ذلك من خلال نظام فكري شديد الإلتقان والبلورة. وهما داخل هذا النظام المعارف العقلانية (أي الفلسفة)، ثم القانون الديني (أي الشريعة) مع كل تقنياتها في بلورة الأحكام أو استنباطها. وأما فيما يخص اليهود فإن شريعتهم تتصل بالثقافة

مع كل التراث الحضاري فكان ابن ميمون قد كتب البشائر - القولات التي تجمع بين الطائفتين الشيعي (أي الشيعة، وبين النصارى).

إن القسريين المعتزليين (أو بالأحرى المعتزليين) الذين اشتهروا على دراسة فكر ابن رشد وابن ميمون قد بالغوا في التركيز على طائفتيهما «المعتزلة» وحاولوا شدتها باتجاه فلسفة إن لم تكن علمانية كلياً، فهي على الأقل متعاضدة عن الفكر الديني في الواقع أنه ينبغي أن نحسن وطبقا الفاسي التي مارسها في طائفتيهما، كما ينبغي أن نحسن كل كتابتهما المتعلقة «بالعلوم الدينية» لعصرهما لكي نستطيع أن نجعل منهما «فيلسوفين ملتهين» أو «مفكرين بشكل محض» كان ابن ميمون. كذلك العلماء المسلمون، يعتقد فكرة عالية عن مساهمته «مختلف» فامر على أن يشرح لجميع القراءتين تعاليم القانون الديني في الوقت الذي يحدد فيه معنى الاعتبار مراتبية البشر بالقياس إلى درجات المعرفة في الفصل الثالث من كتابه «دلالة الحائرين» نجد تفسير بكل وضوح، ويعبره مثل عبي، مراد ومستلزمات كل بحث عقلي من الله. سوف استشهد بكل هذا القطع لأن التفكيرين المسلمين كانوا يهتمون من هذا الموضوع بالطريقة نفسها، ولأنه يكشف عن تلك القدرة من التلاقي الفكري والروحي والنفسي حيث ينشأ كبار المفكرين اليهود والسبعين والمسلمين في ظل الترجمة الحرة التي أجراها لفرح و الكافا الفلسفية يقول ابن ميمون: «وإنما مفتح الكلام في هذا الفصل مثل أنسبه لك فقول إن السلطان في عصره وأهل طاعته كلهم منهم قوم في المدينة ومنهم خارج المدينة، وهؤلاء الذين في المدينة : منهم من قد استقر دار السلطان ووجهه منحه في طريق أخرى، ومنهم من هو قاصد دار السلطان ومشغول إليه، وطالب دخول داره، والمثول عنده، لكنه إلى الآن ما رأى قط سور الدار. ومن القاصدين من وصل إلى الدار وهو يدور حولها يطلب بابها، ومنهم من دخل من الباب وهو ماش في الدعايز، ومنهم من انتهى إلى أن دخل قاعة الدار. وحصل مع الله في موضع واحد، وهو دار السلطان وليس بمحصله في داخل الدار يرى السلطان، أو بكلمة بعد حصوله في داخل الدار لابد له من سعي آخر يساعده، ويثبت بحضور بين يدي السلطان ويراه على حد، أو على قرب، أو يسمع كلام السلطان أو بكلمه

وها أنا أشرح لك هذا المثال الذي ابتكرته فقول: أما الذين هم خارج المدينة فهم كل شخص إنسان لا عبيد مذنب عنده لائعية ولا تقينية. كطرفاء التركة النوراني في الشمال، والسوداني النوراني في الجنوب، ومن مثلهم من معنا في هذه الأقاليم وحكم هؤلاء كحكم العيون غير

الناطق. وما هؤلاء، فعندني في مرتبة الإنسان، وهم من مراتب الموجودات دون مرتبة الإنسان، وأعلى من مرتبة القرود. إذ قد حصل لهم شكل الإنسان، وتخططه، وتمييز فوق شيزن القرود.

وأما الذين هم في المدينة لكنهم قد استقيموا دار السلطان، فهم أهل رأي ونظر، وقد حصلت لهم أراء غير صحيحة، إما من غلط عظيم وقع لهم في حال نظرهم، أو من تقليدهم من قد غلط فهم ابداً من أجل تلك الأراء كلها مروا لزمانوا بعداً عن دار السلطان وهؤلاء شذو من الأولين بكثير. وهؤلاء هم الذين قد دعوا للضرورة في بعض الأزمنة لقتلهم ومحو آثار أرائهم لتلا بطلان طرق سيرهم. وأما الفاضلون دار السلطان والمطلوب عندهم لكتهم لم يروا قط دار السلطان، فهم جمهور أهل الشريعة أعني شعوب البلاد المشتغلين بالفرائض، وأما الواصلون إلى الدار الذين يطرفون حولها فهم الفقهاء الذين يعتقدون الأراء الصحيحة تقليداً وشغلهم في أعمال العبادات، ولم يلقوا بنظر في أصول الدين، ولا بحثوا بوجه عن تصحيح اعتقاد غاما الذين خاطبوا في النظر في أصول الدين فقد دخلوا الدهاليز، والباس هناك مختلفو المراتب بلا شك، فلما من حصل له البرهان على كل ما تبرهن وتبين من الأمور الإلهية كما ما يمكن تبيينه وقارب اليقين فيما لا يمكن فيه إلا مقاربة اليقين فقد حصل مع السلطان في داخل الدار، وأعلم بأنني أنك طالما أنت مشغول بالطوم الرياضية وساعات المثلثات، فإن جملة من يغفل عن الدار يطلب بابها كما قالوا أيضاً عليهم السلام على جهة التكل: أين زوما لا يزال في الخارج فإذا نهضت الأمور الطبيعية فقد دخلت الدار وأنت تمشي في معاليرها فإذا كانت الطبيعيةات ونهضت الإلهيات فقد دخلت إلى السلطان في القصر الداخلي وحصلت معه في دار واحدة. وهذه هي درجة العلماء وهم مختلفو التكامل<sup>(٣)</sup>.

كان ابن رشد يلح على ابن ميمون بل وأكثر منه، على ضرورة عدم كشف «المناطق الفلسفية العامة والأولئك الذين ليسوا أهلاً لها أو جديرين بها». ولم يكن يفعل ذلك لأنه كان يتبنى مفهومًا أرسطرطياً وعلمانياً عن الفلسفة، أو لأنه كان يريد أن يحافظ على سمعته عن طريق إظهار نفسه بأنه مسلم حقيقي. لا، وإنما كان يفعل ذلك لأنه كان يشاطر الفقهاء الآخرين (ومن بينهم الغزالي) الانحياز الديني الحزبي بأنه ينبغي عليها أن تستلهم منهجية تروية حذرة جداً لكي لا «تخرف المؤمنين عن القانون الإلهي أو الشريعة». وهو يؤكد بذلك «النموذج الإلهي الذي يهتم بصحة النفوس كما يهتم الطبيب بصحة الأجساد» (انظر بهذا الصدد كتاب «فصل المقال» الترجمة الفرنسية لـ L.Gauthier). ص ٢٦-٢٨.

وقد عرض ابن ميمون الأفكار نفسها في كتابه «دلالة الباطنيين» الفصل الأول، ص ٢١-٢٢ وكان الغراني قد تبني موقف ابن رشد نفسه فيما يخص هذه النقطة. انظر كتابه: «إلجام العوام من علم الكلام».

لا ريب في أن ابن ميمون معترفا ومفهوم في طائفة أكثر بكثير مما كان ابن رشد معترفاً لدى المسلمون. وهذا حائد دون شك إلى أن الأول ألف كتاباً «دلالة الصائرين» أو هدايتهم وهي كتب تشرح المعتقد الأرثوذكسي لكي تجلب المؤمنين الضمير أو الضلال. ويضربون النجاة في القار الأخيرة على كتابه «شرح التوشاة» (أي الشريعة اليهودية التفسيرية) فمن في ثلاثة عشر مبدأ مفود الإيمان التي ينبغي على كل يهودي أن يتبناها أو يتنكها. ويقابل فقد استندت على هيئة الشعار منظومة منذ القرن الرابع عشر، وذلك في الطقوس اليومية للطوائف اليهودية الشرقية. فالطوائف الدينية (ويطاعة عندما تكون في حالة الأقلية) تكون بحاجة للتماسك والتجذع حول عقائده وطقوس صالحة للجميع، وتدارس دورها على هيئة نظام عملي للجميع (أي لجميع المؤمنين) لأرباب في أن ابن ميمون فهم هذه الضرورة التي لم تكن تفسط على ابن رشد بالمرجة نفسها لأنه كان ينتمي إلى أمة الواسع انتشاراً وأسساً سبداً (ويطاعة في (إبن الغريغوري

لكن نظام بشكل موسوعي أكثر مصير كل من ابن رشد وابن ميمون في طائفتيهما ينبغي أن نلتفت تاريخ التطوير العام للمجتمع في الاندلس. ثم في المغرب الكبير بعد القرن الثالث عشر فقد أخذت وظائف الدين وأصناف تطبيقاته تتغير كثيراً كلما ضطحت السلطة المركزية. وكلما تصاعدت أهمية التغيرات المدعومة بالصوفية. فقد راحت الطرق الصوفية تحمل محل الشعب للنقمة أو الخائبة القوي لكي توجه وتؤطر شواغل كبيرة من السكان. وهكذا راح الدين الشعبي المؤنس على استخدام قانون بسيط ولكن فعال هو «طائون الشرف والبركة» ينتشر في كل أنحاء المغرب ويوصل إلى الشرق الأوسط لكي يصبح في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر التمسيد المهيمن للإسلام. ولم تنح اليهودية الموجودة في أرض الإسلام من هذا التحول كما نضرح لنا ذلك أصال حابيم غراني فيما يخص المغرب الكبير. إذا ما أخذنا بعين الاعتبار هذه التطورات التاريخية والموسولوجية عن مكانة الدين ووظائفه، فإننا نتمتع عندئذ من التاويلات الأيديولوجية التي لاتزال مستمرة في ممارسة إكراهاتها وسلبياتها حتى على الباحثين العلميين عندما يتطعمون لتجديد شخصيات من أمثال ابن رشد وابن ميمون وهذا ما نأخذنا منه أثناء انعقاد مؤتمر عن الغراني وابن ميمون في فيونيسكو عام ١٩٩٥

مهما يكن من أمر فإن القرن ابن رشد وابن ميمون الذي تلاه مباشرة قرن توما الأكويني يستحق أن يُقرَّس ضمن منظور إعادة تجميع أوصال الفكر القروسطي فيما وراء المطالبات بالهجنة. أقول ذلك سواء أجات هذه الهجنة من جهة الأنظمة اللاهوتية النصائية، أو من جهة تاريخ الفلسفة ليتور من ثغره القروسطي كما فرضه لفترة طويلة الغرب المُعَلَّم والوضعي والمضاد لرجال الدين. أقول ذلك وأنا أفكر بذلك الصراع الشهير الذي انطلق عام ١٢٣٠ بين إميل بروجيه وإيتيان غيلسون بخصوص مصطلح «الفلسفة المسيحية» واليوم نلاحظ أن اليهود والمسيحيين والعربيين بشكل عام بحلول ٧ مئتين، إن لم يكونوا معادين - لأسباب مختلفة - لأي دمج للمرحلة العربية الإسلامية في التاريخ العام للفكر البشري.

## ٢- نحو فهم سوسولوجي لفشل فكر ابن رشد ونجاحه

نعم لقد سقط ابن رشد في بحر النسيان منذ القرن الثالث عشر في وسط طائفته العربية والإسلامية، في حين أن فلسفته شهدت نجاحاً رائعاً في أوروبا المسيحية في هذا القرن نفسه (الثالث عشر بالذات). هذا شيء ينبغي أن يعرفه الجميع خصوصاً في الجهة العربية والإسلامية. فلماذا فشل فكر ابن رشد، وأغبر نجاحاً رائعاً في جهة أخرى لقد طُمِئنا تاريخ الفلسفة أو عزَّينا على أن كتاب تاريخ الفكر على هيئة مسارات خطية مستقيمة مع القيام بقفزات كبيرة مهلكة فوق رأس القرن، وبعض التناقضات الثقافية. أقصد بذلك أن الغربيين عندما يكتبون تاريخ الفلسفة فإنهم ينطلقون دائماً من اليونان الكلاسيكية، ثم بعد أرسطو (وأحياناً أفلاطون) فإنهم ينتقلون بسرعة إلى ديكارت ومبينورا وإيبنتز - . وبعدهم بعض المفكرين المعزولين يهتمون بالقرن الوسطي (إنذكر من بينهم إيتيان غيلسون) بل ويجهزون حتى على دمج تاريخ اللاهوت ضمن الحركة العامة للفكر. أقول ذلك وأنا أتذكر تلك المناقشة العامة والوهمة التي جرت بين إيتيان غيلسون وإميل بروجيه في الثلاثينات من هذا القرن حول المشروعية الفلسفية لمصطلح «الفلسفة المسيحية». فقد كانت جامعة السوربون العلمانية تمارس هيمنتها المطلقة، وتحتف من برامج تدريسها كل شيء له علاقة بالدين أو باللاهوت. كانت ترمي أو تعشره في المعاد «الحر» لدراسة اللاهوت الكاثوليكي والبروتستانتي.

ولكن مؤرخي العصور الوسطى، والنهضتين بإيران ومروها الثقافي انتقدوا أنفسهم بعض الشيء في سنوات ١٩٥٠-١٩٦٠ ولكن انتقادهم كان فقط لصالح أوروبا اللاتينية والأفغلو-سلافسية



والمسيحية. وأما العالم العربي-الإسلامي فيظل شتتبعاً من دائرة اهتمام مؤرخي الشرق الأوسط في الغرب.

ويقال جنكراً على السعديين أو المستشرقين أو المتخصصين بالدراسات الإسلامية أو بالدراسات العبرية هكذا نجدهم يعملون ويعملون في معاهد الشرق الأوسط كل تلك النطاق الثقافي والفكري للتواصل من إيران إلى حدود الأطلسي. ومن بغداد إلى السوربون إلى الكونغرس عبر قسطنطينية وميناء صهيون. صحيح أن هذا الشرق لم يسلم في صناع المحدثات بدءاً من القرن السادس عشر، بل وصحيح أنه لم يحافظ حتى على علاقته مع عصره الكلاسيكي الخاص بالذات. هذا العصر الذي يشتر به العرب اليوم بصفتهم يمثل العصر الذهبي لآراء الفارسي. ولكنه في الواقع شغل إيديولوجياً واسطورياً أكثر مما هو مكتشف علمياً ومعرفياً (أقصد شغلنا من قبل العرب أو المسلمين).

لا يجب في أن المنهج الفيلولوجي والتاريخي والوصفي الذي ساد القرن التاسع عشر قد انشغل من بطر الصيغ بعض التخصص العربية أو الإسلامية الكبرى. ولكن المستشرقين الذين طهروا هذا المنهج على التراث الإسلامي ابتداءً من النصف العربي، لعل مكانة ثانوية واعتبروها مجرد استعانة (أو تقليد) للتخصص الكبير للفلسفة الغربية الكلاسيكية. لقد صاغهم أرسطو وبلان. ولمن طويلاً في تجميع الفكرة الفالكة إن الفلسفة العربية لا اتصال لها بالتقليد إلى الفكر الغربي. وإنما لم تترك أي شيء جديد. وأبى رشد نفسه لم ينج من تأثير هذه الرؤية للفرصة والحدارة التي طبقت عليه أيضاً من قبل رينان نفسه. يقول ذلك ونحن نعلم أن هذه الرؤية تقيم التقاد بين شرق كسول غليم وبين غرب ديناميكي ومتشج نحن نعرف دور هذا التقاد في صولة الفيد أو الاستيعاد للتبادل بين الإسلام والغرب منذ أن كانت قد امتلعت حروب التحرير الوطنية في الخمسينات.

للاسف لا يوجد حتى الآن إلا عدد قليل من الباحثين والمفكرين المسلمين الذين يستطيعون حل هذه المناقشة إلى مستوى أعلى أي إلى مستوى علم التاريخ الحديث. أقصد بذلك الشغلي من التخصصات والاستعمالات التخصصية التي لا تزال نهجهم على طريقة تدريس تاريخ الفكر في جامعاتنا ومؤسساتنا العلمية. ثم نبني منهجيات واستعمالات جديدة في الواقع أننا لا نزال مشغولين بأعمال التحليل النقدي للمنطوقات العربية المعاصرة في شتى أنحاء العالم. وهذا عمل ضروري ولكنه لا يشكل إلا المرحلة الأولى من مراحل الدراسة هنا من جهة. وأما من جهة أخرى فإن بعض الباحثين يداوون جامعين استغراج أنظمة الفكر من مؤلفات بعض القراء دون

أن يستكشفوا بالفعل السياقات الاجتماعية التي ولدت فيها هذه الأنظمة الفكرية، أو الاستمراريات، أو التطورات الحاصلة بين العلوم المختلفة، أو حتى داخل العلم نفسه. ولهذا السبب نقول إنه لم يحصل حتى الآن أي تحليل واسع ومعنى للأعمال اللاهوتية-الفقهية، أو الفلسفية، أو-الطبية، لأن رشد. فهذا العمل لا يزال ينتظر من يقوم به. كان روبرت برنشتاين أول من لفت الانتباه إلى ابن رشد الفقيه، ولا يزال المسلمون مستعززين إما في الانتباه بالفيلسوف في الوقت الذي يجهلون فيه الفقيه، وإما في التركيز على الجانب الفلسفي من أعماله فقط.

إن العلاقات أو انعدام العلاقات بين الأعمال الكبرى لمؤلفين اندلسيين من أمثال ابن حزم (م. ٦١٠-٦١٠)، أو أبو بكر ابن عربي (١١١٨)، أو محيي الدين بن عربي (١١٦١)، أو الشيبيني (١٢٨٨)، لا تزال أبعد ما تكون عن الاستكشاف والتحديد.

وبالتالي فيصعب علينا أن نطلق حكماً على المكانة الحقيقية التي يحتلها كل منهم داخل الفكر الإسلامي. الشيء الصعب من ذلك هو الافتراض في بحث عن سرسريولوجيا الطفل لابن رشد في السياق الإسلامي (أي الكشف عن الأسباب الاجتماعية التي أدت إلى فشل فكره في البيئة الإسلامية). وهذا يعني أن نطرح سؤالاً ثانوياً حول نظمتي بحثين

١- نحن نعلم أن الفلسفة العربية - الإسلامية المتأخرة بالتحديد قد انتصرت حتى موت ابن رشد، عام (١١٩٨) فكيف ولماذا انقلبت من ساحة الفكر الإسلامي بدءاً من القرن الثالث عشر الميلادي؟

٢- ما هي القوى الاجتماعية والفكرية الأيديولوجية التي انتصرت في المجال الإسلامي بدءاً من القرن الثالث عشر؟ لقد انتصرت إلى درجة أنه حتى مفكر كبير مثل ابن خلدون (م. ٦٠٠-٦١٠) كان قد اعتمد بالنيار الصوفي أكثر مما اعتمد بالنيار الفلسفي.

كان قبايحتون قد التحوا حتى الآن على الدور الأيديولوجي الذي لعبه الفقهاء، الذكيون في مختلف أنحاء الغرب الإسلامي (أي الغرب الكبير + الأندلس)

نقول ذلك ونحن نعلم أن ابن رشد نفسه قد عانى في أواخر حياته من تعصب (أو نزعة) الفقهاء. فقد نقل إلى «الوفاة» في غرناطة في عامي ١١٩٥-١١٩٧. وقد عرجم واستقر من دون حق على الرغم من أنه كان ينتمي إلى عائلة كبيرة من الفضلاء. إنها حقيقة تاريخية أن التعددية العقائدية وكثرة الداعب في المشرق بين القرنين الثامن والثاني عشر لم تلج لها أن تنتشر

في الغرب الإسلامي اللاتيني. فضلاً عن ابن رشد يشككي من عدم استقامته الثموري على كتب  
المقالة

لقد ارباب بعض المحدثين أيضاً التعصب الأرثوذكسي الموحدين، والمنشوة المرحشة للبربر  
تيساً إلى نعمة وتعتد أهل الأندلس. ولكننا نعلم أن أمراء الموحدين لم يحافظوا على دعمهم  
للمنصفين والعلماء على الرغم من دعمهم الفقه. وكان هؤلاء الأمراء أيضاً بطلاً كباراً (أي  
شبهين للأميراطوريات)

لكن منهم سبب هذا الفصل من الناحية السوسيوإوجية (أو الاجتماعية) فإنه ينبغي علينا أن  
نركز بالآخرى على العامل الثاني، فله حد النخبة التي تعرف القراءة والكتابة في اللغة العربية  
هذا في حين أن الأقلية العظمى من سكان الغرب الكثير ظلت بوجية وتكلم لغة البربر. يقول ذلك  
ونحن نعلم أن الرابطين، أو زعماء الطرق الصوفية المتروكة في ذاتها من المصنف البربري، هم  
الذين تكلموا بنشر إسلام جاني عن طريق استخدام الثقافة الشعبية والسماح بانتشار العقائد  
التعلية الصائفة على الإسلام. إن هذه الظاهرة الاجتماعية- الثقافية واللغوية ما انفكت تزداد  
وتوسع على مدار التاريخ حتى ظهرت المراكز الثورية أو الإصلاحية، الأرثوذكسية ذات الأصل  
المحمدي في النصف الأول من القرن العشرين (أو أواخر النصف الثاني في مواجدة الثقافة الشعبية) ثم  
جاء الاستعمار لكن بعد هذه الواقعة أو يزيد من حداثتها عن طريق إدخال لغة وثقافة حديثة. أي  
لغة والثقافة الفرنسية

وقد أزعجت هذه اللغة وثقافة الثقافة اللغوية الثورية بل وحتى العربية ورحلتها في فترة ما هو  
عقل جالر أو محوري أو شحي أو تقليدي محافظ

هكذا نجد أن اللغة العربية الفصحى والثقافة العربية العالية أو العالية اللتين شهدتا انتشاراً  
واسعاً في القرن الاندلسية كانتا أقل انتشاراً في مناطق الغرب الكثير. وأما الإسلام الرابطين  
(الصوفية خطاً بالصوفي) فقد وسع الانقسام بين المجال المنسق للثقافة العالية واللغة الفصحى،  
وبين المجال الشاسع الواسع الذي يشمل الغرب الكثير كله والذي تنتشر فيه الثقافة الشعبية  
البربرية بكل مؤسساتها وعقائدها. وقد استمرت هذه الأشياء، وأزحاً ضمن إطار إسلام مسند  
جداً من الناحية اللاهوتية، وغير موحدة من الناحية الفقهية أو الشرعية. تضرب على ذلك مثلاً  
منطقة القبائل الكثيري، فهي لم تهدي، بتطبيق القانون الإسلامي (أو الشرعية) إلا بعد استقلال  
الجزائر عام 1962. فعلى ذلك الوقت لم يكن يوجد فيها لا شرطة ولا برك ولا محاكم

إن إضعاف السلطة المركزية، وتبعض مراكز السلطة بعد القرن الثالث عشر هما اللذان يفسران لنا سبب تقلص الانحياز الفكري الذي كان الفكر الفلسفي العربي قد فتحها أثناء العصر الكلاسيكي. **الآليات الاجتماعية-** السياسية المرتبطة بالبنية العقلية أصبحت تُستغل من قبل زعماء الطرق الصوفية كلما راحوا مراكز السلطة لشغالة على إقرار النموذج الإسلامي الكلاسيكي تنصت.

ينبغي أن نقوم بدراسة مقارنة عن التغيرات التي طرأت على الأنظر الاجتماعية للمعرفة في منطق الشرق الأوسط والغرب الكبير بدءاً من القرن الثالث عشر لكي نفهم حقيقة ما جرى بمعنى آخر لماذا انتصرت النزعة السكولاستيكية الفلكية الجذالة في بلاد المغرب، ولماذا حافظت إيران في الشرق على مدارس وأئمة الفلسفة الإشرافية ؟

صحيح أن الفلسفة الإشرافية كانت مختلفة جداً عن الفلسفة «المغربية» التي كانت قد نشأت وتزهت على يد كبار الفلاسفة العرب الشرقيين قبل أن تنتقل إلى المغرب، ثم منه إلى الغرب اللاتيني والسببي، ولكنها نال مع ذلك فلسفة

كان هنري كوربان قد ألح على استمرارية الفلسفة الإشرافية في إيران، وهي في رأيه الفلسفة «الحقيقية». إن هذه المسألة تتطلب الدراسة والاستيعاب من جديد كما يفعل الآن كريستيان جاميه وبيثيل شوكيفيتش (Christian Jambet, Michel Chodkiewicz) ولكن ينبغي عليهما أن يركزا أكثر على مسألة الأنظر الاجتماعية للمعرفة، وعلى المعطيات التاريخية التي تحدد انفراج الفئات الاجتماعية المختلفة أو انغلاقها على ذاتها، وعلى المبادئ الاستثنائية لتمايز الخطابات عن بعضها. اتصد الخطاب الإشرافي، والخطاب اللاهوتي، والخطاب الصوفي، والخطاب الفلسفي.

إن معرفتنا بالمجتمعات الغرومطية الأوروبية بدءاً من القرن الثاني عشر أفضل بكثير من معرفتنا بالمجتمعات الإسلامية في الفترة نفسها. والصد بهما الفترة التي أخذت تشهد انتشار ترجمات النصوص الفلسفية العربية إلى اللاتينية. فمن نعرف أن الكتب المؤسسة للإنسانية العربية (أو لفكر العربي الكلاسيكي) كانت تقرأ وتُدرس في جامعة بولونيا (إيطاليا). وكذلك في جامعة السوربون وكسفورد. وعندها غرست عقلانية أين رشد نفسها من خلال التأويل الذي أعطاه عنها سيجير دويربان (م ١٩٨٢). ومن العلوم أنه ألح على نظرية العقيدة المزوجة، بمعنى أن نتائج العقل قد تكون متناقضة مع نتائج الوحي. وعندها ينبغي أن نقبل بالاشتراك معاً. كان

إيمان فيلسوف وبومينيك شير قد كنسفا عن الاستخدام الغني للآثار الفلسفية العربية من قبل المفكرين المسيحيين.

وهذا بالتوسط كانت الأطر الاجتماعية للمعرفة في أوج تطورها (أو لنقل بداية إنقلاصها). وذلك على عكس ما كان حاصلًا في جنوب المتوسط (أي في العالم الإسلامي). ولهذا السبب حصل تمديد لانتشار الفلسفة والفنارات العقلانية في أوروبا للمزيد من الاطلاع على هذا الوضع أجيل القارىء إلى ثلاثة مراجع مهمة<sup>(1)</sup>

هناك بحوث استثنائية عديدة ينبغي القيام بها فيما وراء التقسيمات والتصنيفات والتحديدات القوية من الماضي، ولكن فيما وراءها فإني اعتقد أنه من القيد أن أقدم هنا بعض التسللات حول إعادة تقييم (أو تقييم) فكر ابن رشد في السياقات الإسلامية المعاصرة

### إعادة تقييم فكر ابن رشد ، أو بعينه من جديد

في عام ١٩٧٨ كان الأب ج ب انواني قد نشر مقالة كاملة عن أعمال ابن رشد، وتبين منها مدى اتساع هذه الأعمال والتأثير التي لها في أبحاثها وبطرقها ابن رشد في الفكر، وإنما أيضا في أسسها اللاهوتية والعربية والعربية. وبالتالي فلنأخذ ملاحظة إلى مدى جهود كبيرة التي تصبغ في تناول الجمهور العربي المعاصر إن الأبحاث الجارية حاليا في هذا الاتجاه واحدة وتبشر بالخير القصد البحوث التي يقوم بها ش جينريرت وجمال الدين الطولي، وأبو مارتان. (Ch. Butler words Aubert Martin)

ولكنها لا تزال غير كافية بالفلاس إلى حجم التهام التي ينبغي إنجازها إذا ما غطسنا الطرف من المعارضة العتيقة التي يجدها الأصوليون الحاليون لعاه الفلسفة. وإذا ما أضربنا أن مسألة تدريس الفلسفة محاولة في بلدان الإسلام، فإنه ينبغي علينا أن نطرح هذا السؤال: ما هو الدور الذي يمكن أن يقوم به ابن رشد أو (الفلسفة العرب الآخرين) اليوم؟ ربما كان دورهم يتعدى في الحد على المزيد من التوسيع والصرامة الفكرية والانتهاج الثقافي القصد حتى الحركيون الأصوليون الحاليين على كل ذلك. هنا يمكن الدور الكبير الذي يمكن أن يلعبه فيلسوف في حجم ابن رشد هؤلاء الحركيون الناشطون بطلين النموذج الإسلامي على كل المكتسبات الفكرية التوسعة العالمية. وبالتالي فهي مسألة سلفاً - ولا قيمة لها من الناحية الأستراتيجية الأخلاقية أو التشريعية أو التاريخية -

من المؤكد أن كل الفكر الذي ينشهر به العرب والمسلمون اليوم متعلق داخل الفضاء العقلي القروسطي. هذا يعني أن له قيمة تاريخية فقط ولا يمكنه أن يمثل مثل الفكر الحديث ومكتسباته وهذا الأمر لا يتعلق فقط على الفلاسفة، وإنما أيضاً على اللاهوتيين والفقهاء الذي تشكلت إليهم الحركات الأصولية وفيها اتباع الشريعة الإسلامية. إن المطالبة بإعادة تطبيق الشريعة المبثورة في الفترة الواقعة بين القرنين السابع والعاشر للهجرة من قبل فقهائ متطلقين ككياً داخل مديريات الفكر القروسطي ومسلّماته ومقرّلاته، يعني أن العدالة لم تأخذ أي شيء في الفكر، أو لم تضع إليه أي شيء. بمعنى آخر فإن العدالة هي عبارة عن لا مفكرٌ فيه بالنسبة لذلك القطاع من الفكر الإسلامي الذي يتعامل مثل هذه العلاقات مع الشريعة، وبخاصة مع قانون الأحوال الشخصية أو (قانون العائلة)

إن هذا الموقف التقليدي منتشر جداً حالياً، حتى في بلدان الغرب على الرغم من أنه دخلتها جراتب كثيرة من العدالة وبالنسبة لهذا الموقف المتحضر يتخذ فكر ابن رشد أهمية كبرى اليوم. وبالتالي فقد أصبح من الضروري والملح أن يبحث من جديد لواجهات الأصوليين والمؤرخين من كل الأنواع والاصناف

في الواقع أن ابن رشد لم يخل من فكرة جدلية واجهته على سعيد اللاهوت (أو علم الكلام) والفقه والتفسير. وذلك عن طريق استخدام إمكانات وكلمات الفلسفة. صحيح أن الأمر لم يصل به إلى حد الخروج من السياق المفسراني (أو الموعظاني) الذي يتخلف داخله المؤرخون كلهم، ولكنه حاول أن يسلط (أو يلقن) من قواعد تفسير النصوص المقدسة، وأن يجعل المناظرة حول الشقوق الدينية الأكثر حساسية أمراً ممكنة نظرياً على تلك مثلاً المناظرة التي دارت حول إمكانية العقل بالقياس إلى الوحي. إن المناظرة التي تأملت حتى يومنا هذا في مناقشة أطروحات الدكتوراه هي نظرية قدم العهد جداً إنها تعود إلى تلك المناظرات الرائعة التي كانت تحصل بين المفكرين والعلماء في منطقة إيران-العراق بين القرنين التاسع والحادي عشر الهجري وتشهد على تلك أصال أبي حيان التوحيدي (م ١٠٢٢).

كان ابن رشد قد فحص أطروحات الغزالي في كتابين شهيرين هما مناهج الأدلة وتهافت الفلاسفة وهو إذ فعل ذلك كشف عن خصوصية الإشكاليات المسألة آنذاك وعن مدى رسوخ تراث المناظرة الحرة في السياق الإسلامي الكلاسيكي. نعم لقد كان الناس يفكرون آنذاك ويستخدمون طوقهم وقد كانت تلك المناظرات تدور حول إشكاليات أو موضوعات مهمة مثل شروط صلاحية

المعرفة، ومكانة الإيمان داخل الساحة الفكرية باستلزام من قبل هذه المعرفة بالذات لا وبب في أن  
فيلسوفاً كان يعطي ثقة كبيرة، بل وأكثر من اللزوم، التعاليم «العلم الأول»

كما أنه كان يشاطر المسلمين العقائد الخاصة بالفريسي وطريقة نقله أو جميعه في التصوف.  
تقصد بالمصنف هذا القرن بصفتها مجموعة نصوص مكتوبة ومُعلّفة كنس رسمي مغفل ونماذج  
بعد أن جرت مناقشات عامة حول استمراريته حتى القرن الرابع الهجري. انظر بهذا الصدد كتابي  
تراءت في القرن، الطبعة الثانية، تونس، ١٩٩١.

( MARKOON: Lectures du Coran, 2e ed, Tunis, 1991 )

إن هذا الموقف أمام هيئة التراث الديني، وأمام هيئة التراث الفلسفي العائد إلى معلم مؤسس،  
هو الذي يميز بالوسط العقلية القروسطية أو الفضاء العقلي القروسطي. سواء في المجال العربي  
الإسلامي، أو في المجال اللاتيني - المسيحي - ولكن على الرغم من ذلك فإن العقل  
الفلسفي قد لعب دوراً محورياً وحافظ على حيوية الإنسان في التساؤل والنقد. وهذا شيء ليس  
بالطبيعي، ولا توجد له مثيلاً لدى العقل اللاهوتي - الظاهري - هذا - في هذه الساحة بالذات - تكمن قائمة  
أبن رشد اليوم، بل ليس فقط ابن رشد وإنما جميع الخلافة العرب الكلاسيكيين. إن هؤلاء  
الفكرين يمكن أن يطمحوا كوسطاء ليس فقط من أجل إعادة الاعتبار إلى الفكر الفلسفي بين  
المسلمين اليوم، وإنما أيضاً من أجل بعض الصورة السلبية والعنصرية التي يشكلها الإنسان  
الأكويدي (أو الغربي) عن الإسلام والثقافة العربية.

## اليهودية

- (١٦) من أجل ١٩٤٧ ج. على مجموعة من أربعين (أو بائعواها) أكثر تصفية الفكر الشيوعية الإسلامية: الفلسفة القلبية، جامعة أريزونا، *Encyclopedia de l'islam*, Je-est, Bouchardet.
- (١٧) الفكر كتاب محمد الزكي، هذا الفكر الإسلامي، منشورات مبرور، بيه، أي ١٩٩٥، وانظر الكتاب الآخر: طرابلس في القرآن، طبعة أولى، ١٩٩٧.
- MABROUK, Pour une éthique de la religion islamique, Mission, socie et Latent 1984.
- Lection de Coran, 1982.
- (١٨) هذا الكتاب استلهمه منه الباحث كوايت سوراد في كتابه الثاني: الفلسفة اليهودية في القرنين العاشر عشر طبعاً للتسوية المنشورة والطباعة، منشورات المركز القومي للبحوث العلمية الفرنسية (C.N.R.S)، باريس، ١٩٩٧، ص ١٤١ - ١٤٢.
- Cohen Ben, La philosophie juive au Moyen-Age (selon les textes manuscrits et imprimés), ed. C.N.R.S., Paris, 1983, P. 102 - 103.
- (١٩) الفكر الثاني الثاني ١ - جورج طهسي.
- مجلس الفكر أو مجموعة: مؤتمرات التعليم في الإسلام والعرب، منشورات جامعة أميرة، ١٩٩١.
- Q. Mahdavi, The rise of Colleges, institutions of learning in Islam and the west, Edinburgh university press, 1981.
- ٢ - جورج طهسي: صعود الحركة الإسلامية في الإسلام الكلاسيكي والعرب القوي، مع ذكر خاص الفلسفة المنكرواينيكيا (أو الفرنسية الفرنسية)، منشورات جامعة أميرة، ١٩٩٠.
- Q. Mahdavi, The rise of Monastic in Christian Islam and The Christian west, with special reference to Scholasticism, E.U.P 1988.
- ٣ - جامعة ل. الوالد، طبع الهجاء الأوروبية، الكتاب الثاني ١٧٦ - ١٧٧، منشورات جامعة السوربون، ١٩٩١.
- Janet L. Abu-Lughol, Before European Hegemony, The world System, 1250-1500, On first university press 1989.

ARCHIVE



# ابن رشد بين العقلانية والأيديولوجيا

د. هاني بنور \*

لا نزال نحن العرب اليوم نواجه مشاكلنا في وضع لا يتسم بالتحديد الدقيق الشامل لأبعاد الصراع التاريخي الحضاري الذي يمثل كما يقال اليوم، إشكاليتنا. إن قراءة ابن رشد اليوم لا تفتي تخلفنا، ولكنها تدعونا إلى القول بأن تجاوز التخلّف والعجز والتمزق والظلام ليس أمراً مستحيلاً. وهي لا تربطنا بالماضي بل إنها تشدنا إليه. وتضعنا وجهاً لوجه أمام مشاكلنا الراهنة. وتدفعنا إلى أن نعين بدقة دور ابن رشد في الصراع التاريخي الذي نشب في عصره وعصور أوروبا اللاحقة. وإلى أن نتعرف على مدى استيعابه لمشاكل عصره وعلى أهمية نظريته الشاملة إلى الحياة والإنسان والعقل والمجتمع، ونحفظنا على دراسته وتقويمه وتعيين دلالة وتطبيقاته الفلسفية في عصره والعصور اللاحقة. بما فيها خطابه لنا الآن.

\* هذا البحث هو اثر من سلسلة المؤلف: السداد الفلسفي في جامعة دمشق، صدرت في ١٩٩٦/١٩٩٧ في القاهرة، ج١.

لقد سمىه الغرب «المشايخ الأكبر» وأكد معاصروه أنه سلطان المغول والأفكار فلا رأي إلا رأيه ولا قول إلا قوله». ويحق لنا أن نتساءل بعد هذه الفترة الطويلة لماذا حلت به النكبة ولماذا ظل في أوروبا في صحيفة الرشدية اللائحية حراً متصلة على هيئة الكنيسة والامتيازات والإقطاعية؟ لماذا غاب عنا في تصور الانحطاط العرشي الطويل فقال فيه رجل مثل هنري كويران «مرت الرشدية في الشرق مروراً غير ملحوظ»<sup>١٩</sup>. ونحن لا نسمى هنا إلى تكراره بل إلى إقامة حوار معه يعني حاضرنا الثقافي ونسقط عملية رسمه فهادي العمل والمواجهة والتغيير والنهوض. إن ابن رشد على العموم لم يكرر غيره فقد قرأ الفلسفة القديمة وفلسفة أرسطو خاصة فراءت حيرت الأرسطية من الانتقادات التي لحقت بها فبعد هذه الفراءت التي انقضت على مطالب المستقبل. النزعة الإنسانية في عصر النهضة، وللاطلاع العلمي الفلسفي الذي جرى على يد كل من غاليلي وديكارت وبيكون كما تصدى لأهل الجدل المتكلمين ومعظم الفقهاء والفرائي فانحز قطعية ايدولوجية مع فكر العمود والتزمت والآن والاعتزال نجلت على الخصوص في كتابة «نهضة الثقافة» الذي أكد فيه أن القول بعمز العقل عن بلوغ اليقين عند الفلاسفة ورفوعهم في المناقض كما حاول أن يبين عجز الفرائي عن إثبات ما يريد البرهان عليه ووقعه في تناقضات كثيرة لقد اتبع ابن رشد توجهاً إيديولوجياً متعادلاً وأبدى ثقة كبيرة بطلانها الإنسان الجسدية والعقلية. وهو على قناعة من أن الموجودات بجميع أجزاء العالم مرافقة للحياة البشرية وأن الأرض موافقة لوجود الإنسان عليها. لكن السعادة لا تكون إلا في الاجتماع والحياة المدنية وفضائلها في التوحد والعزلة والنصوف لا تقوم الصناعات والطوم التي يعتبر طلبها شرطاً للسعادة. إنه ابتعد عن الفل الأعلی التاملي اليوناني المتأخر، وتسلط بالفل الأعلی الحضاري الجديد الإسلامي الذي كان يتوخى التقريب بين النظر والعمل والذي يتفق مع إعادة الاعتبار نسبياً للنشاط العلمي والاقبال على الدنيا والطوم والعمل وهي عصر النهضة الذي تعرض فيه الفل الأعلی التاملي لقد صلب وأنجب رجالاً يضمنون إلى قوة الفكر مراعاة اليد وحيوية النظرية الحسية كان التشديد الذي قدمته الرشدية دور كبير في إزالة ذلك الفل الأعلی ومن جهة أخرى يرى ابن رشد أن الحياة المدنية السياسية هي وحدها الجديرة بالإنسان والثقافة مع حقيقتها الاجتماعية الأصلية وهو يعارض بذلك مبدئياً ايدولوجيا القرون الوسطى الأوروبية وقد كان للتطوير دراساته في النفس والاتصال بين الإنسان والعقل الفعال دور أساسي في تعزيز أساس الحياة المدنية السياسية وإغناء طابع صيق على الصفة الاجتماعية المدنية للوجود الإنساني الواقعي وهذه أن الهدف الفاضلة لا تكون ممكنة إلا إذا اعتمدت على :

١- المركزية، المطلوبة رئاسة أولى تكون فيها الفعل الرئاسات الأخرى تابعة لفعل الرئيس الأول ومغايرة فيما بينها على سياسة مدنية فالسلطة<sup>(١)</sup> والركيزة تقتضي الاعتدال في السياسة<sup>(٢)</sup> والقضاء على الفوضى القائمة على «التميز التراتبية السريعة التيارات»<sup>(٣)</sup> وعلى الاقتصاد الطبيعي اللطيف، وبهذا يؤكد ابن رشد معارضته للشكل الطبيعي من العلاقات الإنتظامية الوحيدة الذي لا يفلح مع ازدهار اقتصاد الحياة التجاري وتوطد الركيزة السياسية.

ب- وضع أسس سياسة معقولة تعد من السلطة المطلقة لسلطة الحاكم فيكون هناك قانون يرجع إليه، ومبادئ ثابتة توجه الفعل الفلكي، ولا تكن تلك جاذراً ليس له ضابط تجري عليه إرادته لا دلتماً ولا في الأكثر<sup>(٤)</sup> وعلى هذا الأساس ترسي دعائم دولة منظمة تنظيمياً عقلانياً

ج- أن تكون السياسة مدنية شورية يكون الفيلسوف والعالم مرشداً للحاكم وهذا ما تم في فترة تقريب السلطة لأمن رشد، ودعوته إلى دعم الأمر الفعلي أي السلطة القائمة

#### ● إجراء إصلاح ثقافي اجتماعي بنفسه

١- القضاء على التقود الأبديولوجي والاجتماعي لكافة التكلمين والعقائد القويين يفتخرون في حطام الدنيا ويؤمنون سداً لكافة أسوأ الأنفس الانتظامية

ب- نشر العلم على نطاق واسع والاعتماد الطبيعي، إذ وجب على من أراد معرفة الله أن يعرف مخلوقاته، فمعرفة الطبيعة هي طريق السعادة<sup>(٥)</sup> وهي التي تضمن الوصول إلى موجود مطابق للعالم معرك له هذا الأول هو الله موجود العالم وبمعرك الموجودات القامية جميعاً

ج- القيام بتربية الناشئة عموماً، والتأكيد على أهمية استعداد الجمهور لها كما يتبين من شرحه الجمهورية الأفلاطون في كتابه المعروف جوامع سياسة أفلاطون<sup>(٦)</sup>

د- تحرير المرأة من عبوديتها للرجل، ودعوته للمشاركة في جميع شؤون الحياة بما فيها إدارة شؤون الدولة<sup>(٧)</sup>

● محاولة النظر إلى المجتمع نظرة علمية والنعت من تفسير طبيعي تاريخي للشكل وظاهرات الاجتماع الإنساني والنفسي، والإشارة إلى أن الملكية الخاصة ظاهرة اجتماعية أساسها تجاوز الحق والعدالة كما جاء في كتاب جوامع سياسة أفلاطون<sup>(٨)</sup>

● الإقرار بالوحدانية الإسلامية والتمسك في صورتها الأولى وفي قولت نفسه إعلان سيادة الحق وأهمية الشرح العلمي الفواصل في طرق السعادة، وتحويل النص القديم عند الضرورة على

عدي العقل. وعلى هذا النحو جمع ابن رشد بين عقلانية السياسة العملية واستقلال النظر الفلسفي والاعتماد الشديد بالعلم الطبيعي والفسيطة العملية. لكن سجل تفكيره الفلسفي ينطوي ضمناً على إحساس بغيب المعرفة الاجتماعية إن الدين هو حق موجه إلى مدارك الجمهور، إلى أطفال كبار في صورة قصص وقصائد تعبر عنها<sup>١١</sup> لكن على من يريد معرفة الله وموجوداته معرفة زهرانية معرفة آلة الفلسفة الزهرانية أي النطق. وعلاقة الحكمة بالشرعية هي حق يوافق حق ويشهد له. ومن هنا جاءت حيلته على المتكلمين الذين لم يدركوا أن حقيقة الشرعية تصل إلى أعلى صورها في حقيقة الفلسفة الزهرانية وتعد على هذا النحو موافقة لصلحة الأخلاق والدولة ومناسبة للاستعداد الحضاري والثقافي في المجتمع.

إن هذا البرنامج الحضاري الأيديولوجي يتعارض مع استقرار النظام الإقطاعي القائم على الاقتصاد الطبيعي للعقل لحيوية الاقتصاد البدني وثقلاتها ومع استقرار مؤسساته الأيديولوجية المعتدة بالتكلم والظواهر. وتصادف مع هذا البرنامج قام ابن رشد بشرح معظم مؤلفات أرسطو وكتاب الجمهورية لأفلاطون وحمل على الغرالي والتكلمين والخذاء. حملة لا هواة فيها. وقد وجد كل هذا تعجبه النظري في نسخته الفلسفية. ولا تكفي في دراسة ملاتيه بأرسطو معرفة درجة انتقاعه بعناصر فلسفة ابن بطيحي أيضاً (الكتاب) بهيود النرجسي الخاص الذي تضمنت به أيديولوجيا جديدة تتغلغل في مشكلات عصره ومجسده في الدولة وموقفه الخاص في استخدام العناصر الأرسطية في صياغة نسق فلسفي جديد. وهذا تكتسب العناصر الأرسطية أيضاً دلالة جديدة في بنية تفكيره.

كانت الثنائية تشكل أحد أهم ملامح بنية التفكير الفلسفي عند كل من أفلاطون وأرسطو وأفلاطون. وقد كان مضامين هذه الثنائية الاجتماعية والأيديولوجية يتلاق مع سرور الفصل الحاد بين النظر والعمل في عالم اليونان الكلاسيكي. ويتجلى ذلك في الصفة التلقائية للمثل الأعلى التي كانت متفاوتة بطبيعة الحال. وبين عبر الإنسان عن السبورة نظرياً على أزمة العالم القديم أخذ الوعي الديني يتغلغل في الحياة الروحية. وقد قام نوعا الأكويوني بعهد نظري كبير لتكييف الأرسطية مع المسيحية الكنسية فلكد على قوة المثل الأعلى الذاتي للحياة مبنياً أن السعادة أو رؤية الله الذاتية هي غاية الحياة الأرضية الزائلة. وهنا يظهر التعارض الحاد بين فلسفتي الأكويوني وابن رشد على الرغم من انتقاعهما بعناصر وأفكار أرسطية مشتركة كثيرة. ويبدو أن المثل الأعلى الذي يكون فيه التكميل العالم العامل كما يقول الزمخشري هو مصدر اعتماد سعادة

الدارين في رسم النقل الأعلى الشرقي. وقد كان لكتاب المؤسسة الدينية الواحدة المطلقة دور أساسي في بروز هذا الاتجاه الجديد في الثقافة الإسلامية وهو الاتجاه الذي وجد تعبيراً منظماً عنه في برنامج ابن رشد الحضاري الأندلوجي. واستجاب ابن رشد في نشاطه الفلسفي لطلب هذا البرنامج فكان انضمامه للتشابه الفلسفية الفورية عن أرسطو بالذات مبدأ بارزاً في نسق الفلسفي الذي نجلى بصورة شديدة الأجمال بما يلي

١- العالم معرفياً هو الحقيقة الأولى. ومن اليفتن بوجود العالم الطبيعي انشراح يستدل على وجود البدء الأول الفطري، غير أن مبدأ الحركة السماوية هو من جهة أخرى التصور العقلي وتعمل الأولى ذاته هو تطلعه الموجودات وهو فاعلها، وهو في ذاته العقل للمعقول والعالم واجب الوجود. وتعمل أو العلم يقال على الله والإنسان بتقريبه تام أي باشتراك الاسم ويمكن للعقل حسب هذا التصور أن يكون إلهياً ولكن لا يتم هذا إلا بتصل المادة تماماً كما نستدل من وجود العالم على وجود البدء الفطري

٢- إن الأفعال في التنبيه يوصي إلى إحصاءه الثاني وتوحيد الوجود والرشدية نقل فلسفة عقلية صالحة لا مجال فيها الوحيدة الوفيرة الصورية التي تؤدي إلى الاتحاد والصناعة بما يشطى البحث والجدد العلمي والترتيب الواقعي العقلاني للحياة. وإشاقية المادة والصورة المستمدة من الفلسفة الأرسطية دور حاسم في هذا النسق. إن الصورة محققة عند ابن رشد في المادة على هيئة قوى طبيعية لا تملك عن التوليد وأحداث الانقسام وتؤلف الصور سلسلة واحدة متصلة من العقل الهيولاني الإنساني إلى الذات الإلهية<sup>(١)</sup>.

٣- التنبيه وإحصاءه الثاني يكملان إثبات ابن رشد لعدم العالم والحركة والزمان. وإذا برهن ابن رشد نظرية الفهم السبئية والثانية الرابع والممكن والمفعلة والوجود في الموجودات برسي دعائم حتمية طبيعية سببية مطلقة

٤- يظهر القيل إلى نشاط الثاني في اعتبار ابن رشد المادة منطوية بالقوة على الأعراف والصور والقوى الحركة للعالم. وهذا يماشي التطور الفلسفي الذي شهد نشوء مفهوم المادة فيما بعد عند غاليلي وديكارت

٥- إن حياة الإنسان مقصورة على الوجود الأرضي. والخطوس القلبية تغزو بمعانيها الأبدان واحدة بالعدد أي تتحد في صورة عقل كلي يمثل وحدة العقل البشري وأولية العلم الإنساني. لكن

الأهم من ذلك وظهرة هذه الفكرة في وضع أساس فلسفي لفكر مجتمع مغربي حديث، إذ توثق على البشر من أجل بلوغ المساعدة بذل الجهود العقلية ومساعدة البحث العلمي لهتم الاتحاد والاتصال بين العقل الحيواني والعقل الفعال دون وساطة دينية. وإذا شعر البشرية إلى تحقيق مساعدتها بلوفا الخاصة تلخيص أساس الفكرة الأيديولوجي لأهل العدل والمثلين، والكنيسة التي تضرر أياؤها حليفة الخلاص على وساطتها الكهنوتية. وهكذا استطاعت الرعية - بعد انقضاء من التطوير - أن تضع أسس التطوير العقلي والمجتمع المدني والعلمانية فاعادت أوروبا في بداية مسيرتها في نهاية القرون الوسطى الإصلاح الفكري المناسب لتطورها اللاحق، والذي لا يتفق مع جهود الإنطاكية والكنيسة.

٦- أسس ابن رشد ما سمي به بعض الباحثين (عبادة العلم) وأعلن سيادة العقل القائمة وليس فكرة العقلية المزبوجة في الرعية اللاتينية سوى تعبير مطلق عن استقلال ومشروعية الفلسفة طالبة الحيلة عن الشريعة والإيمان الديني.

بكل ما تقدم جعل ابن رشد من فلسفته التعبير النظري عن الأيديولوجيا التطوير الإسلامي من جهة، والأيديولوجيا البرجوازية المساعدة في أوروبا من جهة أخرى. ولقد كانت فكرته عام ١١٩٤ على الرغم من العزلة بعد أربع سنوات من حمايتها رابعة إيماناً ببدء انطفاء مشعل التطوير في دنيا الإسلام. لقد كان الاتجاه العام في نهاية القرن الثاني عشر يحفل معه تزايد الظلم والطغى الإنطاكيين، وتهددوا منذ من قبل الفرنجة للحكم الإسلامي وحاجة السلطة المركزية إلى مسيطرة الفضا، والقبالة الطغانية والعسكرية لضمان مساندة، ولا سيما في أيام الأزمات والحروب. لقد احتل القوس السادس طيلة سنة ١٠٨٥ م، وبعد مضي أربع عشرة سنة على وفاة ابن رشد هزم الموحدين في معركة العقاب سنة ١٢١٢ م على يد جيوش الفرنجة. ومن بعد النصر بن النصور بطوب.

وفي عام ١٢٢٦ م احتل فرديناند الثالث قرطبة فانطوت بذلك نهائياً صفحة حضارة الأندلس. وابن رشد الفيلسوف الذي لفظته أوروبا المستعقلة من غفلتها انشغرت وشغلت أفكاره في الرعية اللاتينية والسياسة في باليرمو وباريس وإلرا وتابولي وبولونيا، وأسهمت إلى حد كبير في تهديم المسرح اللاهوتي للقرون الوسطى وفي تهبة النهضة الأوروبية. ولم يستقر العرب فيلسوفهم إلا في نهاية القرن التاسع عشر أي بالضياع مع بروز النهضة العربية الحديثة حيث بدأ فكره يسهم من جديد في تحرير العرب من التركة الثقيلة التي خلفها الركود التاريخي الطويل إن.

هذا التصور الذي ألت إليه فلسفة ابن رشد في الأساس لا يلغي كبريان العقلانية هو التسيار  
الأيديولوجي المناسب لمحيرة الحضارة العربية الإسلامية التي كانت خائرة على معايشة الغضب  
الروحي والفتور الأيديولوجي وإذا كان الناحر الإسلامي العربي الذي لا سجل لنا الآن لتطبيق  
مواجهته منذ القرن الثالث عشر حتى القرن التاسع عشر في مرحلته الأولى قد حال دون الاعتماد  
والاستفادة من التطوير الرشدي، فإن أوروبا اللاتينية المسيحية قد وجدت في هذا التطوير ثروة  
صالحة لتأدية مسؤوليتها ومن هذا الحديث عن استعوار التطوير العقلي الرشدي في الرشدية  
اللاتينية. الأمر الذي ستمحدث عنه فيما بعد

لقد عبر ابن رشد عن تاريخه الفكرية بقوله : «إن الشريعة يصح اعتقادها في صور مختلفة،  
وهذا ما لم يكن انذاك يتفق مع أيديولوجيا القرون الوسطى الأوروبية التي نزعته إلى الهيمنة بروت  
في الرشدية خطراً حقيقياً عليها. لقد وجد العرب منذ نهاية القرن التاسع عشر في جوانب من  
تراثهم الفكري تسويقاً مثالياً للتصور والنقد. وشغل في نواور ابن رشد اليوم ترفض كل تحكم  
أجبي بوجودها الواقعي. ويكتشف لديه مسجوراً إنسانياً وتنويرياً وهدياً وديمقراطياً وإذا كان  
نوما الأكويشي قد عكس أرسطو كما يقول ميجون فالر بن براف في تقديمه كتاب «تفاهت التفاهت»  
فإن ابن رشد قد صاغه رسمياً تجديداً كبيراً وجانباً نهياً الأكويشي الشرط الكفسي للتخلص.  
ويرؤية الله بعد الموت وإعلانته ثمان الإيمان ويوصفه الأرسطية في خدمة العقيدة بتعارض كلاً مع  
الرشدية. ولكن لماذا هذا الاهتمام بالمقارنة بين الأكويشي وابن رشد ؟ لقد كان التوضيح أيديولوجي  
سائد في الفكر الغربي لتأثير كبير لا على أصال بعض المستشرقين فحسب، بل على أصال بعض  
العالمين العرب في تاريخ الفلسفة في القرون الوسطى. ولقد انعكس هذا التوجه في السعي  
للتفريق بين ابن رشد ونوما الأكويشي. ولعميق التفريق بين ابن رشد والرشدية اللاتينية. لقد كان  
من المناسب لبعض الأوساط أن تبدو الأمور كما لو أن ابن رشد ونوما الأكويشي يمثلان اتجاه  
التفريق بين الوحي والعقل فكان ابن رشد ليس سوى خطوة في الطريق للوصول إلى فلسفة نوما  
الأكويشي. التركيب الأعلى لكل فلسفة لاهوتية. ولقد أثر هذا الاتجاه اللاهوتي في تفسير ابن رشد  
على بعض الدراسات العربية التي سعت لأن تكون استعواراً لتلك الجهود الاستقصائية التي  
تعرض على تحويل فلسفة ابن رشد إلى قوة محافظة وتحميد من حماسة التنويرية. فطاعة بذلك  
أي صلة بين مطالب الرشدية ومطالب التقدم العربي الراهن.

يقول ابن رشد في الشخصية لما بعد الطبيعة : «وليه أن يكون مبدأ الأشياء الطبيعية الأقصى  
التصور العقل، وإلا فمن أين عرض لها أن تكون في طبيعتها مستعدة لأن تعقلها»<sup>(١٩)</sup>

لقد شئى ابن رشد هنا الحجة الثالثة في تأسيس العلم وقال بوجود صور عقلية لتفسيراً لعملية تعقل الجوهر الطبيعي للمحسوس، وكشف عن انجازها التمام إلى ارسطو حين قال: «يعطى المحسوس الصور الجوهرية التي بها يكون مغزولاً بالقوة»<sup>(١٣٧)</sup>. وهذه اللحظة الثالثة في فلسفة ابن رشد لا يمكن ان نعتبر إلا بالصعوبة التاريخية والابستمولوجية في تأسيس العلم الطبيعي وفي فهم توافيق الاجتماع الإنساني. وهذا يكشف عن فهم الحواس لعلاقة الله بالعالم، فالحركة الأولى أو الله هو اسمى العقول الفارقة وحيث يكون العقل والعقول ولعل التعقل أمراً واحداً نجد الأساس العقلي الذي من عليه ابن رشد وحدة العالم وارتباطه الداخلي، إذ تدل عباراته الحركة المستمرة والضرورة الطبيعية والنظام العقلي على معنى واحد، فالمعطية للبدا الأولى التي هي تحريكه العالم تعني كونه وحدة العالم وما يضعف الثنائية والثالثة في فلسفته عدم فصله بين علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة. ومطابته العلم الطبيعي ان يقدم دليلاً مبتغين شيئاً على وجود البدا الأولى. وبنوه ثوماً الكوني بل ان ابن رشد يخلط بين القدرة على التحرك وهي إمكانية سلبية للامانة والقدرة على موجود وهي تعني وجود الصورة الروحية بالذات<sup>(١٣٨)</sup>. وهذا يتبين التعارض الكبير بين الكوني وابن رشد الذي رفض ثنائية الوجود الإلهي الساكن والوجود الطبيعي المتحرك. وقال متابعاً «فلا الفرق بين من العزلة» الله تعالى ليس ساكن ولا متحرك»<sup>(١٣٩)</sup>. كما رفض الفصل الواقعي بين الروحية الطبيعي المتحرك والوجود العقلي المتحرك وقال: «إن موافقه العلمين الطبيعة وما بعد الطبيعة مختلفة»<sup>(١٤٠)</sup>. فالجدة فقط لا الوجود<sup>(١٤١)</sup> ولا يوجد ابن رشد بين البدا الصوري والعقلي والحرك فموجب بل يعتبر الامة مشتملة بداتها بالقوة على صورة وعلى طة الحركة<sup>(١٤٢)</sup>. وهكذا لم يفسر الحركة هنا مبدأ مغاير للوجود الطبيعي، أو مبدأ يرد إلى الامة من خارجها، فوضعت بهذا امام مسألة عويصة وهي التوفيق بين انطواء الامة على طة الحركة من جهة والقول من جهة أخرى بان العقول الفارقة هي مبدأ الحركة. إن هذا الاتجاه الرشدي واضح وإن في قوالب الثنائية الأرسطية- أسس تصور توحيدي ديناميكي طبيعي للوجود. لذلك كانت الحركة أهم مقولة في فلسفته، ثم ان نسب ابن رشد الصفات إلى الله والعالم باشتراك الاسم من جهة وقوله الصريح من جهة أخرى ان البدا الأولى هو الموجودات، كل هذا يدعو إلى تأويل لغة ابن رشد تأويلاً يتفق مع نزوعه إلى توحيد الوجود. إن هذا الإخفاق الثنائية يعطى اللحظة الثالثة في فلسفه الفلسفي، ونتائج الأخيرة معنى شديداً وبلغها الكثير من الأهمية التي يمكن ان ترتديها فلسفة أخرى أرسطية الفلاسفة. ولهذا اكتسب متابعه ابن رشد جهده لتحديد طبيعة الله وطبيعة العالم عبر الوقوف على التعارض بين الصيغ الثنائية والنزوع التوحيدي دالة خاصة. فهل اكتفى ابن رشد بالقول إن البدا العقلي بحرك العالم؟



بين أين رشد أن القول يتصور خطته بالضرورة في القول الفارقة لأنها كماله إلا أن القلة لا تتعقل الأولى لأنها إذ ذاك تستكمل الأشرف بالأنس ولا يصح القول بأن الأعلى غافل عن الأدنى وبالتالي لا علم له بعيره لكن إذا كان القول يتجه من الأدنى إلى الأعلى فكيف يعقل الله (الأعلى) العالم (الأدنى) هنا يميز أين رشد بين مستويات القول في الأنواع المختلفة والتفاضل في الشرف في النوع الواحد إن هذا الاتجاه إلى اعتبار العالم وموجباته مستوعباً للقول يلي على شرب من الفارقة التي تجعل القول الفارقة غير العلم الإنساني لكن إذا كان الإنسان يعقل للعالم فيلية حية يعقل الإنسان الأعلى؟ يجيب أين رشد أنه يعقل ما يعقله من هذه المادى بالخاصة إن المبدأ الأول لا يعقل شيئاً بالخاصة بل يعقل ذاته والأدنى بجهة الشرف ثم يقول صادر عن العالم بما هو عالم يلزم ضرورة أن يكون مطلوباً. وإلا كان مستور كمتصور الأشياء الطبيعية بعضها من بعض بهذا القول تمسك الذاتين بأن الله تعالى يعلم الأشياء ويقول الثاني تمسك الذاتين بأن الله لا يعلم مادونه فإرم من ذلك قولاً مخالفاً<sup>٢٤</sup> إن استكمال التعرف بالأنس محال والقول بأن الله لا يعقل الأشياء مبرور لأنها بذلك تلج حسب رايه في رة الذهب الطبيعي الصريح ويرجح أن رشد رايه ليس أننا نعلمه بل يقول إن الله لا يعقل الأشياء فهذا معناه أنه لا يعلم ما مونه يعلم إنساني. وإن علمه للأشياء نسبت إلى علمه هي اشتراك الاسم فقط وقد تلج استخدام عبارات فلسفية والتفاضل. إيج محض الباحثين إلى الاعتقاد بأنه ليس من الخطر نسب القول بالتشكيك إلى أين رشد. أو القريب بين التشكيك واشتراك الاسم وعلى هذا التأويل تقرّب نتائج خطيرة فهل يقال العلم على الله عند أين رشد على نحو يلزمنا من القول بالتشكيك على غرار إسناد قولنا الأكروني الصفاد إلى الله والعالم؟ نقال الكلمات بتشكيك (ontologic) إذا كانت التسميات مختلفة من جهة ومنطقة من جهة مثل القاعدة للكلام والطعام ونقال بالاشتراك الاسم (epistemic) إذا كانت تسمياتها متشابهة تماماً تماماً مثل الدين التي نقال للبل والوجبة والبصرة أما الكلمات للترابطة (epistemic) فتسمياتها متلفة في معناها متعددة في أبعادها مثل الطير للجملة والعصفور والنسر وليس التشكيك قريباً من اشتراك الاسم كما يظن محض الباحثين إن أين رشد لو كان يسمي الصفات مثل العلم والأزمنة والعقل والوجود إلى الله والإنسان بتشكيك لكن في هذه النقطة الأساسية مبرراً قولنا الأكروني أما إذا كانت تسميتها بالاشتراك الاسم فإنه يوضح النبال لتجاوز الثانية والرفض إخضاع الفلسفة للمطالب الأيديولوجية والكنسية وإحلال التشكيك محل اشتراك الاسم يقصد منه تسهيل التفوق إن الله يعلم

الوجودات عند ابن رشد يعلم مغاير تماماً لعلمنا. وقد استدل ابن رشد من صفات الشاهد (العالم الطبيعي) على وجود المبدأ الأول. ويرى مغايرة علم الله بالعلم الإنساني. ويدع إلى اتصاف درجات التنزه في تعبد صلة الله بالعالم والإنسان وذلك بالنسبة إلى جميع صفات الله مثل الفعل والعقل والإرادة والعلم والخلق الخ وإذا كان القول باشتراك الاسم لا يعصفنا من قبل المغايرة إلى نجاتنا، وبالتالي من الاتجاه نحو توحيد الوجود فإن إسناد الصفات إلى الله والإنسان بتشكيك يثبت تعدد مستويات الوجود فتستع مع كل إمكانية توحيد الوجود في مستوى واحد. ويذكر أحد الباحثين العرب أنه يجب أن تختلف نسبة الصفات إلى الله عن نسبتها إلى الإنسان. ويجب أن ننسدها في كلا المجالين بتشكيك. وفي هذا الصواب من الإسناد يتقن مفلول اللفظ أو الشيء الذي يدل عليه وتختلف نسبة الإسناد أو كيفية كما يقول ثوما الأكويني. وينتهي الباحث - حسب قته - إلى تقرير رفض الفلاسفة الإسناد باشتراك الاسم. ويأتي بنس برعي بأن القول بالتشكيك والقول باشتراك الاسم يكمل أحدهما الآخر. فبعد إبراز أهمية التمييز بين التشكيك واشتراك الاسم. ونسبة القول بالتشكيك إلى الفلاسفة نلاحظ سيلاً إلى إعمال القول بين القول باشتراك الاسم. والقول بالتشكيك كما عرض ثوما الأكويني في طريقته (analogia entis).

نهل ثمة مغاير على الأقل بين ابن رشد وثوما الأكويني في فكرة الملكية المهمة ؟

لقد كان ابن رشد صريحاً وواضحاً جداً في هذا المجال. فهو يقول في تهاافت التهاافت: وإذا فهم معنى الصفات الموجودة بين الشاهد والمغالب ظهر أنها باشتراك الاسم اشتراكاً لا يصح معه الانتقال من الشاهد إلى الغائب<sup>(١٢٩)</sup>. ويجب أنه «تكون الإرادة الموصوف بها الفاعل سبحانه والإنسان مقولة باشتراك الاسم كالحال في اسم العلم وبغير ذلك من الصفات التي وجودها في الأزلي غير وجودها في المحدث»<sup>(١٣٠)</sup>. و«الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد ليس يقال على الفاعل الأول أو الله إلا باشتراك الاسم»<sup>(١٣١)</sup>. وهذا في فصل المقال «اسم العلم إذا قيل على العلم المحدث والقديم فهو مقول باشتراك الاسم المحسر. ولهذا وليس هناك أحد العامين جميعاً كما توهم المتكلمون أهل زماننا»<sup>(١٣٢)</sup> إن ابن رشد. يقره باشتراك الاسم بعد نفسه مدعواً لانتفاء متكلمي الشاعرة. وهذا معناه أن الانتقال بين المسميات مقصور على اللفظ فقط وليس ثمة أحد يشمل الصنفين فلا يصح الانتقال من الشاهد إلى الغائب. وتتضح أبعاد هذا الموقف إذا تذكرنا أن حجة الملكية الموضوعية الأساسية التي تقوم على أن ثلثنا لعقلنا بقرينة من حقيقة الوجود ومن العقل الشامل أي أنها تقوم على الانتقال من الشاهد إلى الغائب. وهذا

بالضبط يرينه ابن رشد. والواقع أن المفارقة بين الله والإنسان كانت خطوبة في طريق توحيد الله والعالم. أما التلميح إلى أن الصفات تنسب عند ابن رشد بتشكيك أو أنه لا يميز بين التشكيك واشتراك الاسم فلا يفسر إلا بالرغبة في إظهار ابن رشد بظهور من وضع نصب عينيه مهمة التوفيق بين العقيدة والفلسفة وتأسيس وساطة المؤسسة الدينية. وحتى يقول لعلمهم أو فهم المتكلمين هذا البدء وأمر كذا المفاهيم التي اعتدتها الفلاسفة في الإلهيات فاستدعوا إلى التوافق والتفوق بتشكيك التبيين أن شدة الخلاف بين الدين والفلسفة لم تكن من الاتساع بمقدار ما توهموا<sup>(٣٣)</sup>. فالتشكيك هو الذي يعنى هنا الثابتة الفلسفية. ويوضح الحال الوساطة الدينية ويسد الطريق على توحيد الوجود، ويسهل مهمة التوفيق بين علم الإسلام والفلسفة إذ ينسب الوجود حسب هذا القول إلى موجودات مختلفة بنسب متفاوتة. وهناك من يعان طأاً من أن عدم إسناد معنى الوجود إلى الله والمخلوقات بتشكيك يولعنا في وحدة الوجود ويؤمن - أن القول باشتراك اسم الوجود بركز الوجود في الله<sup>(٣٤)</sup> اختلج الموجودات الطبيعية شجيرات للوجود الإلهي الواحد أو لغزو الطبيعة والله موجوداً واحداً. وهذا يكشف عن الخوف من أن يؤدي القول باشتراك الاسم إلى مذهب باسم الوجود الرئيسي في التوسل. ولهذا المعنى يطلق الوجود على كل موجود بالنسب إلى تشكيك. وهكذا الحال في أسماء كثيرة كالرحمة والحنية والغيرية والجمال والعقل والآزادة والحرية. وما إليها متناهي وحدة الوجود<sup>(٣٥)</sup> كما يقولون. ومن اليسير أن نشير هنا أن تشكيك التقديم والتأخير الذي يقال على المقولات العشر يختلف عن تشكيك التناسب الذي يطلقه الأكوييني على هذه الصفات. وقد بين ابن رشد بصراحة أن الصفات تنال على الإنسان والله باشتراك الاسم أي بتزيه مطلق. وعندما ينسب الله إلى ابن رشد القول بأن الصفات تنسب إلى الله والإنسان بتشكيك كما يقول لوما الأكوييني فإنه لا يفعل في الحقيقة سوى أن يقرأ في التصوص الرشدية معاني ثوبانية غريبة عنها. وذلك سعياً منه إلى تكريس ابن رشد فيلسوفاً لا كوثناً على قرار ما فعله بعض المسلمين.

ومثل قدم العالم هو أهم وجه عند ابن رشد لتوحيد علاقة الله بالعالم كما أنها نتيجة طبيعية لإيمانه في إسناد الصفات إلى الله والإنسان باشتراك الاسم. والواقع أن القول باشتراك الاسم كانت له عند ابن رشد نتائج خطيرة لتعال في استبعاد كل تأثير فائق للطبيعة على العالم. والإقرار بوجود فواصل طبيعية سببية يؤثر بعضها في بعض. والبحث عن مبادئ العالم وقراء ومراكزه فيه. وإرجاع التعالي والثباتية إلى فرق منطقي. وقد تجلى هذا الاتجاه الرئيسي للمسلم في

فلسفته في نهجه الفكري القائم على الانتقال من «إبراهيم الأمور الأخرى» عندنا إلى «إبراهيم الأمور الأولى» في الطبيعة»<sup>(٣٧)</sup> وهو النهج الذي أدى في النهاية إلى العاء الالهي بين الله والعالم.

ولقد أحاط ابن رشد بهذه التمييز في تعيين هذا التوجه في الاعتماد على اشتراك الأسماء بين أن ما يسميه الفخر خلقاً واختراعاً إنما هو إعطاء للبدا الأول جميع الموجودات معاً، يقول ابن رشد: «المبادئ» المتفرقة وجودها مرتبط ببدا أول، ولولا ذلك لم يكن ههنا نظام موجود، أن الارتباط الذي بينها هو الذي يوجب كونها مطوَّلة بعضها عن بعض وجميعها عن المبدأ الأول»<sup>(٣٨)</sup> ويتفق ابن رشد من قوله أن علم الأول هو الفاعل للموجودات إلى تقرير كون علمه لذاته هو علمه للموجودات، وأن علمه هو الموجودات، وأخيراً أن الأول هو الموجودات، وإذا كان ابن رشد قد تصبب العلم والفعل والتحريك والخلق إلى المبدأ الأول بمعنى الارتباط للموجودات به بحق لنا أن نتساءل عن طبيعة هذا الارتباط، ومن تحديد أملي لطبيعة العلم الإلهي، وإذا كان نظام الموجودات يرتبط بنا بحركة استدلالية إلى إقرار مبدأ أول هو غيرها فإن ابن رشد لم يذهب إلى حد تأكيد استقلال هذا المبدأ الأول استقلالاً ذاتياً عن العالم بحيث يكون هذا العالم إحدى إمكانات الوجود الإلهي الحر.

فليست الحركة الاستدلالية من هذا العالم إلى مبدئه أشد انحصاراً بالضرورة بين الانتقال للعكس من المبدأ الأول إلى هذا العالم، إذ ليس بين ذاتها والموجودات فاصل تقوم في فسحة ثنائية الجواب والإسكان، أو للمادية والوجود بتعدد معها هذا العالم ضروريته، وإذا كان علم الله علماً واحداً لا يتعدد وليس له أية حياة ذاتية ملقة أو كيان منقطع عن العالم فلم يبق إلا أن يكون هذا العلم نظام نفسه، ويتفقه للمادية بين الوجود والعدم صبح له القول: إن وجود الأول (العلم) هو وجود الموجودات (الوجود)، وذلك بعد أن قرر أن علمه ذاته هو علمه الموجودات، والواقع أن ابن رشد يبدل هنا جهداً كبيراً لتعيين نظم الوجود، فليس هو وجود الوقائع الطبيعية بل وجود القوى التي تتحكم بهذه الوقائع (من الحكام وقوانين)، وهذا هو بالذات معنى العقل، إن العلم الإلهي هو قوة سارية في كل الوجود، إته ما في العالم من ديناميكية متحركة وقوة توحيد والفراد قانوني شامل.

ويقرر ابن رشد أن العقل أو العلم الإلهي لا يتعلق إلا بالموجودات التي نعلمها نحن، وأنه لا يملكها بها وأن نعلمها بها أشرف من تعلق علمنا بها، ويضيف في نهايته التفاهت: «إن الباري سبحانه وتعالى هو الموجودات كلها، وهو الخلق بها، والفاعل لها، لذلك قال رؤساء الصوفية لا هو إلا هو، ولكن هذا كله من علم الراشدين في العلم ولا يجب أن يكتب هذا وأن يكلف الناس اعتقاد

هذا<sup>١٣٨</sup>، ويتلخص ابن رشد إلى القول بأن الله ذاته غير الوجودات فبقائنا بهذه الصيغة الصريحة إلى تصور الوجود القريب من تصور وحدة الوجود الصوفية إلا أن ابن رشد قد نوه أيضاً بأن الصوفية يخطئون هدفهم لأنهم لا يتوسلون إليه بمعرفة العلوم العقلية. وهذا الاتجاه التوحدي هو أساس تمديد علاقة الله بالإنسان. ولقد رأينا أن العقل الأول لا يشبه عقلنا من أية جهة فهو علة الوجودات ولا ينفك عنها، وهو لا يتعامل مادياً آخر مستقلاً ومعزواً. ولا يخطئ أي ممكن لا يتدخل باختياره عموماً. وإذا تخطر خطرة تالية فتوجد بين الله والوجودات نفس ذات الله هي جميع العقول وجميع الوجودات<sup>١٣٩</sup>. وهذا التعادل بين ذاته وعلمه والوجودات يقوم على أساس عقلائي موضوعي لا تبرر فيه إلى المقعدة لا الصلة الشخصية بين الله والأفراد، ولا تصور الفناء الأول بوصفه شخصاً. إن الأول لم يزل عند ابن رشد غريباً عن العالم، إنه مختلف عنه إذا نظرنا إليه من ناحية الأمور التي هي أعرف عند الطبيعة. غير أن العقل قد أمكن ابن رشد لغة الأرسطية هو التي بدعته إلى القول بعنصر حيايات في تمديد علاقة الله بالعالم. وهذا يشير بعض الإشكالات والصعوبات. وأما كل الأمر فمحمولاً على وجود علاقة الله بالعالم وتختلف جديراً عن تصور الأكوييني لها. فالأكوييني يرى أن الصفات كمال على الله والوجودات يشكك تناسب. وإذا كان علماً معزواً فاعلم الإلهي شامل بحيط بالكمالات والمرتبات. والعلم الإلهي غير المحدود لا يتعلق بالوجودات فحسب، بل بالعدمات أيضاً. ومن هنا تصوير الأكوييني بين العقل الإلهي والإرادة الإلهية إذ بالإرادة الإلهية يحيل الله أحد الممكنات إلى واقع، وممكن لا يوجد العلم الإلهي علة في وجود الأشياء إلا إذا تأخذ بالإرادة الإلهية للمنطقة. وشدة علم الإلهي بالعدم وعلى هذا الأساس لا يكون العلم سوى تحقق إحدى الإمكانات الإلهية. ويتعمق الثنائية بين الله والعالم وإقرار الله بالممكنات المعنوية وفقره على الاختيار بين التفاضلات بقوى العالم جائزاً والمعجزة قابلة للتفسير وفقد السببية صفتها المطلقة. وهذا يعني أن الله حر، وأن علاقته بالوجودات تعتمد من ناحية كونه خالقها وبدونها من لا شيء. أما هذا العالم الجائز غير الضروري فكان يمكن أن يكون على نحو آخر أو ألا يكون البتة. وهذا ما يستحيل تصوره عند ابن رشد، فالعالم عند ضروري شهم والممكنة الإلهية تقتضي أن تعود السببية الطبيعية والاجتماعية في العالم فلا يعود لثنائية التوابع والممكن والمعية والوجود في الوجودات معني إلا بالنسبة إلى العقل الأساسي

وعلى درجة كبيرة من الأهمية أن نذكر هنا أنه لم يلاحظ تأثير بذكر القرشية في الشرق، فهي

لم تترك أثراً يذكر بل مرت مروراً غير ملحوظ (٣٠) ولذلك فإن الشرق الوافد على منحنى الوجود والتخلف والركود الاجتماعي خضع لفترة طويلة لحركات التصوف الغنوصية التي كان لابن سينا في حكيمته المشرقية (٩٨٠-١٠٣٧م) والسهروردي القنبل (١١٥٥-١١٩١م) رائد الحركة الإشراقية الأول ولابن عربي (١١٦٥-١٢٤٠م) الداعية الأكبر للحركة وحدة الوجود الصوفية، وعموماً للإشراق والحكمة الإلهية المتعالية دور كبير في تحول حركات التصوف هذه في الشرق إلى حالة مهيمنة على الحياة الروحية على يد أمثال السهروردي صاحب «نزهة الأرواح إلى روضة الأفراح» من القرن السابع، ونجم الدين الرازي (١٢٥٦) صاحب «مناجات السائرين إلى الله» ومقامات الطائرين بالله، وعبدالرزاق الطافاني (١٣٣٩) الفارسي صاحب «المقامات على شرح الثانية الكبرى» لابن الفارض وشيخه الأنطولي داود القيصري (١٣٥٠) صاحب «مقدمة شرح تائبة ابن الفارض» ومكتاب في علم التصوف» ومحمد الأملي صاحب «مقدمات على شرح فصوص الحكم» و«صامع الأسرار ومنبع الأنوار» وه رسالة نقد النقاد في معرفة الوجود» والتصوف السبئي الشهير صدر الدين الشهرآزي (١٥٧٣-١٦٤١م) صاحب كتابي الحكمة الفعلية «والأسفار الأربعة» و«عظمة الله شمسوزي» (١٦٩١م) وأحمد الإجماني (١٨٢٨م) وهاري شيرزآزي (١٨٨٨م). وكانت الأفكار الانفسية التي سيطرت على هذا الجو التصوفي الغنوصي الإشراقي تلمح في تلكه على الاتفاق الناموس الفلسفة والطبيعة الدينية وتناول الفلسفة على نحو يتفق مع نتائج المذهب التصوفي. وفي القول إن الحكماء (الفلاسفة) تسلعوا لتولر الحكمة من مشكلة الطبيعة وإن من زهد الدنيا، وانقطع عن العالم استكن الله الحكمة في قلبه وانطق بها لسانه، ويتركه الأمور الدنيوية وتلب الكمالات الاخرية، يشرق نور العالم الإلهي عليه

## الرشدية اللاتينية

غير أن فلسفة ابن رشد وجدت في أوروبا استمواً لها معاكساً لهذا الفتح التصوفي، وتطوراً ينفق مع نهوض أوروبا القديلات الاجتماعية الجزرية. فتمتد اسم الرشدية اللاتينية لتصل إلى نهاية فلسفة ابن رشد إلى رشدية سياسية لعبت دوراً هاماً في تطور النهضة الأوروبية. وهذا المعنى كان مستقبل الرشدية لا الانتقال إلى موانع التصوف كما حدث لفلسفة ابن سينا، بل مراجعتها واقع القرنين الوسطى وباطنية سياسية جديدة للتطور الاجتماعي

نعود الرشدية اللاتينية في أصولها إلى الترجمات اللاتينية لشرح ابن رشد لأرسطو.

وبالتفكير هذه الترحيمات من الفكر يمكن أن تؤدي حقل من التعديل إلى زعزعة هيمنة الكنيسة فقد نزل مثلاً ميخائيل الاسكونلاكوي في بلاط الامبراطور فرديريك الثاني في باليرمو (صقلية) - ولام بترجمة العديد من المؤلفات ابن رشد إلى اللاتينية بين عامي 1177 و 1180 وما كان موسع الرشدية اللاتينية أن تظهر بوصفها حركة فكرية، معارضة لهيمنة الكنيسة والمجتمع القديم لو لم تسحب لطلب ترويع العالم الفرومسطي الإنطاقي القديم والتهوؤ فكرياً لاستقبال العالم الحديث وحاجاته لقد كانت الرشدية اللاتينية حركة تعبير جذرية غائصة في السجال الفكري النشط بين معلمي الكنيسة والأيدولوجيا المسيحية المهيمنة في القرون الوسطى الإنطاكية من جهة وبين حركة الجيل المتجدد الاجتماعي وبعود الرجوانية التي أخذت تتكون كقوة اجتماعية متزايدة الأهمية من جهة أخرى في هذا الجول تحت الترجمات التي تمت في طليطلة وباليرمو وبنافوا وغيرها دوراً حاسماً في نشوء ثقافة فكرية وسياسية استقبلتها بترحيب وحفاوة الجامعة اللاتينية في باريس، وكان ابن رشد المعروف في الغرب باسم (Averroes) رمزاً لشمولات كبيرة في الحياة الفكرية والجامعية. وكان على طالب اللاهوت في جامعة باريس في القرن الثالث عشر أن يعضى 25 سنة في الدراسة 10 سنوات في كلية الفنون أو الفلسفة، و15 سنة في كلية اللاهوت. ومنذ سنة 1216 إلى سنة 1270 قدمت فلسفة الرشدية الأرستقراطية على التدريس في كلية الفنون. والكنيسة الصالحة حتى أصبح من العسير مقاومتها أو الهجوم عليها ومع ذلك فقد بدأت ردة الفعل ضد الرشدية على يد أسقف باريس الأرستقراطي النبان تاسيه (Etienne Tempier) الذي أصدر بليغاً من البابا بوجنا الحادي عشر في عام 1270 مرسوماً تحريمياً شجع فيه 12 قضية لايقينية تقول بها الرشدية اللاتينية إلى جانب بعض القضايا التي سمحت إلى قوما الاكويين الذي كان يسعى بدوره إلى اعتماد أرسطو في شرح العقيدة المسيحية أو تنصيره كما كان يقول بعضهم وأعدم القضايا التي أثبتت انذاك في قضايا وحدة العقل وشم العالم والمطبعة الترموجة. وفي عام 1270 كتب قوما الاكويين القادم إلى باريس عام 1279 رسالة عنوانها «وحدة العقل عند الرشديين» هاجم فيها الرشدي اللاتيني. وقال إنه متناقض، مرفأي، ومشبهه فهو يؤمن بمطبعة ويقول ما يناقضها ويعترف أن العقل واحد عديداً، ولكنه يفر أيضاً بأن الإيمان يناقض هذا الكلام ويدع الاكويين ابن رشد يقول «بالعقل استدل أن العقل واحد عديداً وبالإيمان اثبت العكس تماماً، وهكذا طرحت مسألة المطبعة الترموجة أي القول بمطقتين متناقضتين في أن واحد ويعترف حتى انصار الكنيسة اليوم أنه لا ابن رشد ولا أي رشدي لاتيني قال مثل هذه الأفكار ويعد حوالي خمس سنوات على وفاة الاكويين لشك الهجوم على الرشديين اللاتينيين بعد

الإحباط الذي أصيب به أولئك الذين طالبوا بالبابا بنحويير حيلة صليبية على فلسطين، ولم تجهز فعلياً، وكان على الفيلسوف حسب توجهات تلاميذه أن يتقيد بما أصدرته الكنيسة حرفياً، وإذا لم يستطع بعض المذبح الفلسفية المتعارضة مع الإيمان ولا رفضها فعلياً أن يسكت، وفي عام ١٢٧٧ أصدر أسقف باريس نفسه تلاميذه مرسوماً تعريضاً آخر بين فيه أن على اللزج بنحويير الفلسفة باعتبار أن ما يقرأ فيها يمكن اعتباره من البدع. وعلى الفيلسوف أن يعرف التمييز بدقة بين النصوص الفلسفية والنصوص الدينية. ويجب ألا يقول إن بعض الأمور حقيقة حسب الفلسفة وبعضها ليس كذلك، نسبة للإيمان الكاثوليكي. وقد طلب أسقف باريس من الفيلسوف أن يميز الحقيقة الفلسفية من حقيقة الكتاب المقدس، وأن يشرح حقيقة الكتاب المقدس، وبالتالي تصبح الحقيقة الفلسفية باطلة. ولا يجوز للمؤمنين أن يقولوا بوجود حقيقة مزدوجة: حقيقة الإيمان وحقيقة العقل.

إن المعنى الضمني لما سبق عرضه يدل على الإحساس بوجود حقيقتين في موضوع واحد، وعلى القدرة تثميت حقيقة الإيمان وكان هناك - كما يقول الآن دوييرا - محاولة لغائية تهازل لم يكن موجوداً أو غير الوجود. ما طرح ليحل معارضة ممكنة فعلياً. والحقيقة أن كثيراً من رجال اللاهوت واللاهوتيين وغيرهم قد أجادوا الجمعاً بينهما، لكنهم لم يزلوا أرسطو العقل والدين المسيحي وبعض الفوارق. فساداً يقول ابن رشد: خلافاً في هذا المجال.

جاء في الكشف عن مباحث الأئمة الذين رشد أن: «التصور الأول بالعلم في حق الجمهور هو العمل فما كان أطلع في العمل فهو أجدر. أما التصور بالعلم في حق العلماء فهو الأمران جميعاً أعني العلم والعمل»<sup>(١٢١)</sup>. ولا يوافق ابن رشد على القول في مبادئ الشريعة إذ يقول في تفسير ما بعد الطبيعة: «إن مبادئها هي أمور إلهية تتفق العقول الإنسانية»<sup>(١٢٢)</sup>. وإذا كان العلم الحق هو معرفة الله وملائكة الموجودات، والعمل الحق أو العلم العملي هو معرفة المخلوقات السعيدة والشقاء، أي علوم الأخرى والزهد الفعلي والإيمان<sup>(١٢٣)</sup> وما يتضمنه هذا العلم من طرق التصديق الخطابة والجدلية فإن القول للتوفيق بين الحكمة والشريعة يبدو مطروحاً أنه يستعيب للمطالب الروحية، ويتضمن إخضاع طرق التصديق الخطابة والجدلية للطريقة الشرعية مشروطاً على هذا التصرُّ وحده الحقيقة. ومع ذلك يبدو أن الحق بالنسبة إلى الجمهور هو الشريعة عملاً وطلباً، وهو بالنسبة إلى الفلاسفة والحكماء علماً وطلباً مما يوحي بصورة غير مباشرة إلى أن هناك حقيقتين: لا حقيقة واحدة وهذا معنى قول ابن خلدون: «إن ابن رشد ظني مع أهل النظر



وغير عقلي مع المجهور. ويقول ابن رشد في القسم الأخير من كتاب فصل المقال: «إن الأمر العالبي دعا المجهور من معرفة الله إلى طريق وسط ارتفع عن حضيض الظلمين، وانحط عن تشبيب المتكلمين، وفيه القواصم على وجوب النظر التام في أصل العقيدة»<sup>(١٩)</sup> «إن من أيام أربع مراتب: ١- التقليد، ٢- الطريق الوسط، ٣- تشبيب المتكلمين، ٤- نظر القواصم البرهاني والمطلوب بعد ابن رشد الارتفاع عن التقليد والقضاء على التشبيب، فلا يبقى سوى الطريق الوسط للمجهور والنظر العقلي للحكماء. ذلك هي الأفكار الأساسية الرشدية المشهورة المعروفة التي تسمى إلى حد ما فكرة الصيغة المزدوجة (صيغة العقل، صيغة الإيمان) التي انتهت بها الرشدية اللاتينية، وشملت إلى أداة لاستبعاد الكنيسة لها

كان يمثل الرشدية اللاتينية الأول سيجر البرياني الذي ولد على الأرجح في عام ١٢٢٥، وتوفي قبلًا في سجنه من سنة ١٢٨٦ أو ١٢٨٨. انخرط سيجر أغلب أعماله ما بين الرسوم التحريمية الأول سنة ١٢٧٠ والرسوم التحريمية الثاني ١٢٧٧. ويبدو أنه غادر باريس حزينًا، لكنه وقع في أيدي رجال البابا. وحكم عليه بالسجن مدى الحياة. ونسى الأمر فترة من حياته في اورفيتو الإيطالية نظر التوسيطي للمادة الحرة الزاوية حيث قتل على يد راهب قيل إنه مجنون قدم سيجر إلى باريس عام ١٢٦٩ حيث ظهر للمرة الأولى مرة كمتنفس في عيادة التدريس، وكان يمثل لرسطة قلقة دون اهتمام كبير باللاهوت والأرثوذكسية المسيحية. وحتى ألف توما الأكويني كتابه «وحدة العقل عند الرشديين» رد عليه سيجر بكتاب الصغير «مسائل النفس الناطقة» وبعد مشواره المناظرة والمسجال بين سيجر البرياني وتوما الأكويني الحادث الثقافي الأهم في القرن الثالث عشر بدأ سيجر التدريس في جامعة باريس وقام مع سوتوس الدافيني بنشر ما يسمى بالهرطقة الرشدية في الوسط الجامعي. وتلكخص أفكاره في أن لكل البشر عقلًا مشتركًا وأبعدًا وقد يكون مكونًا على نوع مختلف في كل مرة. وهذا العقل متعدد بالمادة التي لها الأولوية وهو متعدد بصورة تامة. والنفس غائية والعالم قديم وقابل للمعرفة. ورغم سيجر فكرة وجود عالم آخر وأعلن أن العالم والنفس يتطوران دون تدخل إلهي. «لا تقدم لنا اللاهوت أية معرفة. وقد أعرب عن اعتقاده بأن الصلاة غير لازمة والكهنوت زائل. وعلى الرغم من أن توما الأكويني قد أمر بالذهاب إلى باريس لخاصة سيجر فقد توسع تأثير هذا الأخير. واتخذ الشكل أكثر جذرية. وألف سيجر كتابًا من فيه أن البروت الكبير وتوما الأكويني يفسران أرسطو تفسيرًا خاطئًا وثمة اعتراقات بأنه كانت لسيجر النظرة في مواجعتها لتوما الأكويني الذي لم يستطع التعبير عما يريد قوله بلغة المفاهيم

الأرسطية، وحتى جليسون القوماني يشير إلى غلبة سيجر وظفره في مساجلاته مع الأكوييني ويرجع هذا الأمر - كما يذكر - لكون فهم لغة أرسطو ومفاهيمه الجديدة، لكن الخلاف لم يكن معرفياً محسوب بل ببلور مصالح اجتماعية مختلفة ومثل عليا متعارضة. ولقد تأثر مونوس الدالياني (١٦٨٤) بمسيحور البراباني، وراثته الفلسفية والسياسية المعادية للأكويروس. وقد استطاعت الكنيسة بتوجيه نهضة الحقيقة المزوجة إلى الرشدية اللاتينية التي كان يمثلها على الخصوص سيجر وبوثيوس القضاء على كل من يدور في ظلمة تطبيق الخلاص وحتى العيش دون وساطة الكنيسة. ولم يكن المقصود من مواقف الكنيسة العنيف دحض فكرة الحقيقة المزوجة كمسألة نظرية. بقدر ما كان يعني تعزيز دور الكنيسة في حياة المؤمنين وفي التصير والخلاص. فالمسألة الأساسية هي مسألة اتباع أسلوب في ممارسة الحياة يضمن الخلاص والتحرير. وهنا يتجلى بشكل رئيسي الفرق بين ماقدمته القومانية وما قدمته الرشدية الطوية. وفي هذا المجال يمكننا القول إن المسألة الأساسية تدور على دور الكنيسة والوساطة الكهنوتية الدينية في تحقيق الخلاص بممارسة للحياة تدخس إلى تحقيق غلبة قنطط الحياة الأرضية وتضمن المساعدة الأخروية أي بعبارة أدق تحديد دور العقل بقواه أو القود الإنساني في تحقيق الاتصال بين الإنسان والعالم العلوي (الإلهي) أو بحسب لسانه وأفق تلميذ تسود العلاقة بين وجود الإنسان ومهامه. إن الانتقال من أدب رشد إلى الرشدية اللاتينية فالخطة السياسية يمثل ثلاث مراحل في تطور الفكر، لم يكن أبداً رشد بذاته دور إلا في المرحلة الأولى منها. ويعني هذا الانتقال تحديد الإنسان بقواه الخاصة على هذه المراحل التي تعبر عنها التحولات في العمارة الفكرية الأخقة في التطور بحيث تبلغ في النهاية مرحلة تأسيس نظري لمواضع العموية السياسية الدينية. وتحقيق غاية النشاط السياسي والعظمي أي التصير الإنساني الديني، أو تأمين شروط حياة واقعية تضمن بلوغ الوجود الإنساني مأميته الفعلية أو بوفر إنشاء الأفراد نمطاً من التنظيم الاجتماعي أو الحياة الاجتماعية المناسبة التي تتكفل مع الغايات التي رسموها كمعنى لحياتهم. ولم يكن طرح مسألة الحقيقة المزوجة سوى مظهر خارجي يعني وراءه الكنيسة وفكرتها على البت في وسائل التصير الإنساني أو دور وحدة العقل في تحقيق الحرية والمساعدة الواقعية. وذلك يتم بعدد الصلة بين وجود الإنسان ومهامه وإمكانه بوسائل لا محل للكنيسة فيها. طاب سبنا بعد الصورة جيداً الفردانية ويتابع حكمته الإشرافية في عالم يخلو من المؤسسة الدينية التي تكفل كما نرى في المسيحية تحقيق المساعدة والملاص، يسلك طريق التصوف الذي يضمن اتحاد الفرد بقوى علوية روحية يصبح معها درب الخلاص الروحي والمساعدة مفتوحة. لا بالاعتماد على مؤسسة

أرياب الشريعة، بل بالاعتماد الذاتي الفردي على التأويل والغوص من الظاهر إلى الباطن والاختراق من الحقيقة الروحية الفلسفية والعالم الطوري ولكن هذا طريق تصوف بالغ التعقيد والألمني عليه سوى عدد محدود من الزهاد والأثرياء والعالميين العارفين الغتبطي. وقد ظل التصوف في الشرق شديد الانساج وطويل الفترة دون أن يخلص أي تأثير على مسألة تحديد أسباب السداد للشرق وأخلاقه وضمومه وانطفاة عرقه منها ومواجهتها سياسياً. لقد انضى التصوف عن التفكير في الاستدثار الحضاري والثقافة وعن السياسة التي يمكن أن تواجهها الانسجام الحضاري. وإذا ينظر إلى توما الأكويني على أنه قدم للكنيسة خدمة جليلة بتأكيد دورها في التصور الإنساني فتوما الأكويني يقول إن لكل فرد حقلاً عاماً من أن يكون هذا العقل روحياً مطلقاً، وإذ ينطبع صلة الفرد بالمشاهدة بالعالم الطوري الإلهي بكل الفردية استقلالها الروحي من جهة وانسداد ألقها من جهة أخرى، وهكذا تقوم الكنيسة بوضع ما انقطع بواسطة الروحية الكنسوتية.

وهكذا تعدو الكنيسة طريق الخلاص والتحرير وإذ تعقد الكنيسة بوصفها المؤسسة الدينية العليا الصلة بين الوحد الفردي والاكتمال الإنساني الإلهي تحلق الفرد خلاصه وحيته وسعادته وباهيته. والسعادة حسب الأكويني لا تكون إلا في السعادة الشاهلي أي في رؤية الله البهينة السعيدة التي لا تكون ممكنة إلا بواسطة الكنيسة في حياة ما بعد الخبر. هنا تتضح لنا أبعاد انقلاب فكري هام، معركة أيديولوجية نشبت بين معقلي الكنيسة من فريدم توما الأكويني وانصار الرشدية اللاتينية أو الرشدية السياسية. أولئك الذين تعولت الرشدية على أيديهم إلى قوة فكرية تؤسس في النهاية لا الاتصال الروحي، بل تنظيم المجتمع وأعداده والاتصال الاجتماعي والاكتمال الإنساني أي تأسيس العقل للعني والحيوية السياسية الفاعلة في هذا الفرض وقد تحلق هذا التمدول بالانتقال من التفكير الفلسفي إلى التفكير السياسي من الرشدية اللاتينية إلى الرشدية السياسية. وذلك وإجراء تعديل وتطويع على بعض المقدمات النظرية لفلسفة ابن رشد. ولم تكن الرشدية السياسية تامة سياسية فردية طورها ابن رشد كليا لمعالجة اجتماعية، بل حركة قام بها الرشديون اللاتينيون. وهكذا كانت فلسفة ابن رشد الأرض أو القرية التي تحركت فوقها وانتشرت حركة الرشدية السياسية.

لقد ألف توما الأكويني كتابه موحدة العقل ضد الرشديين، أخذاً بعين الاعتبار أن مفهوم العقل الفعالي كما شرحه الإسكندر الأفروديسي يشكل الخطر الأكبر على الكنيسة إذ يمثل فكرة النفس الكلية والعقل الواحد الحاد. وهذا أثر من آثار الأفلاطونية المحدثة لا يتفق مع عقيدة خلوه

الأشخاص وهي العقيدة ذات الأهمية المركزية في المسيحية. أما إذا كان العقل الفعال غير ذلك فربما كما يقول ثوما الاكويني فلن يكون بالإمكان تحقيق السعادة على الأرض بالبحث العقلي كما اعتقد ابن رشد. وهذا يتعارض مع النظام الإقطاعي والبيروقراطي. ولذلك تلقى ضمانة الحياة الأخرى وخلود الأشخاص وروية الله الهتية (Ultima Felicitas) وهذه المسألة لن تتم إلا بتدخل الكنيسة كواسطة بين الله والإنسان. أما ما عنده سيجر البرابانتي بقوله بوحدة العقل الكلي وخلوده مستبعد من أن ابن رشد واعتباره الاتصال بين الإنسان والعقل الفعال سعادة واكتفاء إنسانياً يتم بالبحث في العلم الطبيعي في هذه الحياة الأرضية. ولكن كيف يتم البحث في هذه الحياة الأرضية لأمر غير العلم الطبيعي بما فيها علوم الاجتماع الإنساني والظواهر السياسية؟ هذا ما حاولت الرشدية السياسية الإجابة عنه.

يعتقد ابن رشد أن السعادة هي نتيجة الاتصال في هذه الحياة الدنيا بين العقل النيراني والعقل الفعال الذي يتصف بدلالة شاملة، ويكون واحداً وكلياً. وهكذا يفتح سبيل المعرفة سبيل السعادة. أما كيف يكون التدخل خارجاً على الطبيعة فهذا ما حاولت الرشدية السياسية إيجابه.

ربيع ثوما الاكويني غير الكنيسة ووساطتها في تحقيق الحياة الأبدية والخلود. وقد طوّل موقفه من قبل الكنيسة بتكريم وتعليم مطريرته نفسها عام ١٢٦٦. وبسعي متعلماً كنسياً في عام ١٢٦٧. وأعلن البابا ليوين الثالث عشر التوافقية للفلسفة جامعة للكنيسة الكاثوليكية عام ١٨٧٩. وفي إسبانيا برزوا القومانية في القرن السادس عشر والسابع عشر كحركة معادية للإصلاح الديني وهي تحاول اليوم دمج الفكر الأرسطي بالفكر الحديث.

في الرسالة التصريرية التي أصدرها أسقف باريس عام ١٢٧٠ أدان سيجر البرابانتي وزميله بونيفوس الدافيني وغيرهما بتهمة الرشدية. وبالدرجة الأولى بالقول بالحقيقة الزمنية وبعد هذا التشجب الأول شجب موقفهما في ٢١٩ مسألة عام ١٢٧٧ في الرسالة التصريرية الثانية. إن ذلك هذه القضايا كان يتضمن آراء الحادية.

ويمكننا القول إن التشجب الذي انطوت عليه الرسائل التصريرية لموضوعات نسبت إلى سيجر البرابانتي وبونيفوس الدافيني وغيرهما تعبر عن تغيرات اجتماعية بدأت فيها الكنيسة تظفر تدريجياً سلطتها المطلقة بوحدة البيروقراطية القرون الوسطى. لقد وضع الدين لدى فئات واسعة من السكان موضع تساؤل، وكان الشعب مدفوعاً بالجوس وبوزائم الصروب الصليبية، واشتد الصراع بين الكنيسة والسلطات المدنية وانتشرت الانتفاضات الفلاحية والمدينية، وظهرت

العلاقات الخاصة بين تلك والنبالة والبرجوارية، وشهد المجتمع بدايات التحولات الدنيا وكانت الإنسانية على العموم في مرحلة انتقال من سيادة القنالة والعشرة والتمزق إلى مرحلة تكون الأمم ومحاولات إنشاء الدول القومية بالاعتماد على توسيع الاقتصاد السياسي.

وفي النصف الثاني من القرن الثالث عشر حصل التماسك الأكثر أهمية بين الفيلسوفين الأرسطيين توما الأكويني وسبجور الغراياني. وعكس هذا التماسك اتجاهات المجتمع المتعارضة والفكرات الاجتماعية الكبيرة. فسبجور يمثل الرشدية اللاتينية الأولى أبرز دور العقل الفعال المشترك عند كل البشر مما يكفل مساواة كل فئات الشعب، كما بنى نظرية وحدة العقل الرشدية ذات المضمون الديمقراطي. وقد أعطى وجهة نظره الشائقة للكنيسة بربطه بين ضم العالم ووحدة العقل الفعال وإخضاعه طامعاً تنويرياً عليها. إن وجود عقل فعال واحد لجميع الناس هو منطلق ديمقراطي صحيح. لكن في المقابل رشح توما الأكويني ما يمكن أن نسميه الثنائية الأرسطية، وطلب اعتماد الأرسطية من قبل الكنيسة كنسبة رسمية. لقد كشفت الرشدية اللاتينية عن العداء الكفسي النظامي للفكر برزخها النظامية التي اعتبرت تعبيراً عن معارضة السلطة الكنسية. وحينما يتعرض توماس في رسالته الشهيرة الشائعية لإسالة الطبيعة للزوجة، حقيقة الكتاب المقدس وحقيقة العقل (في توازنه الفكري) تلك الحقيقة الكونية لتفصح عن التهور الرشدي، لها كانت علاقة أين وجد جاء وتشكل محاولة إيجاد مخرج لتعارض الإيمان والعقل. ويمكن للفلسفة أن توجد غير لزواج الطبيعة واسطة لومانية لبعض الإيمان. وهناك من يقول إن ثمة حفاظاً ضد معارضة كمفارقات ويجب أن يتاح المجال للتفكير الحر فيها. لكن الكنيسة تعلن أن الأقوال الهندسة الشروعة يجب أن تبنى محصورة في دولر مطلق. لكن ما هي حدود استقلال الفلسفة بوصفها علماً مستقلاً عن الإيمان؟ إن سبجور وبونيفس قد حددا بقوليهما الديمقراطية الفكرية والاجتماعية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر. وبسكتنا هذا التحويل على النقطتين الرابعة والأخيرة في تاريخ الفكر وعلى تدخلها فالاستقلال الفكري يفترض التنوير والتحرر الفكري لاحق. وبسكنا ثم مسألة التهور والعلمة بعين الاعتبار. إن الآراء الدالة ثبت الآن أنه ليس ثمة اتفاق بين الإيمان والعلم. واستقل هذه المسألة قائمة في مجال التطور الفكري عمومياً. لقد اعتمد الرشدية اللاتينية بعلم الطبيعة الحديث ولم يتراجع سبجور عن رشديته. وفر الطلاب الرشديون اللاتينيون من باريس إلى إيطاليا وإنجلترا وإسبانيا وألمانيا. ونجت الكنيسة اسم سبجور وأخفت أصاله. وفي عام ١٩١٣ اكتشف الباحث مارتن غرامان الألماني في مكتبة ميونيخ أعمالاً كثيرة لسبجور تعامل عشرة المصنفات ما كان له. ثم ظهرت له أعمال أخرى إلا أن الكنيسة الكاثوليكية

استولت على شروح وأعمال سيجر الفلسفة الكنتية في مكتبة ميونيخ ومنعت مشروها أو أخفيت منذ أن عرفت أناته العامة للكنتية. كما ظهرت فيما بعد محاولات في الكنتية لجعلها مؤتمناً مستقيم الرأي والنظر إليه بصورة أساسية على هذا النحو. ويقال إن ما جاء في مخطوطة فلسفيا أليغزاندريانا، التي كتبها بين عام ١٢٧٢ و١٢٧٤ تدل - كما يقال - على تقرب من آراء توما الأكويني. ولكنه يذكر فيها أيضاً أن الصور تنشأ في الفكرة والخلق الفعال يقوم كالصور خارج المادة. والفلسفة تمضي وتتمى بفناء الجسد. وبما أن كل إنسان يشارك في الخلق الفعال فليست المعرفة نعمة أو لطفاً بالأنفراد إذ هي في متناول الجميع.

لقد أصبحت نظرية الطبيعة المزدوجة نظراً جديدة إلى العالم تضم التبع، ولا توفر وسيلة لإضعاف خصوصها ولا سبها كهنوت الكنيسة، وهي وسيلة لهاجمة الأيديولوجية القديمة الكنسية السائدة. ويؤكد منظروها أنوار الحاج الفلسفي والمفاهيم الأشد تعقيداً، وهي تضم كل ظواهر الطبيعة وتضع الإنسان في مركز الاهتمام، وتسخر من الأسرار المقدسة، وتوجد الطبيعة والإنسان وتقدم اليقين بالإنكار الداعية هي النظرية الجديدة. والآراء الفاعلة الجديدة التي شجعت وحرمت عام ١٢٧٠ و١٢٧٧ يمكن إيجاد أصولها في أعمال سيمون ديناغلي وبييتوس الدافيتاني، ويشير بعض الباحثين إلى أن إله رئيساً في كتاب فصل الفيل يقول أن أهمية الفرق بين الحقيقتين، لكن بييتوس الدافيتاني وإبراهيم الفرق والمطابقة يقولون أن الله يدعو للأحد بالطبيعة العقلية فحسب.

ويذكر الباحث الألماني ميخائيل شماتس أن الرعشيين مثل سيجر وبرونووس وويلتير وغيرهم مثلكون انكيا، ويعرضون لعلم مصادر اللاهوت والمسيحية والكنيسة إن هؤلاء العلماء الثعابين لللاهوت في كلية القمون في باريس الذين أسسوا علوم الطبيعة والفروع التكنيكية بملكون إحساساً قوياً بالسور الفعلي إلى جانب الاتجاه الأرسطي. ويعبرون عن ميل تاريخي تتمتع المعرفة العلمية الجديدة شكل جهد لتخطي الشكائية كان يمثل تحلواً يصب في العملية التاريخية الساعية لاثبات عالم جديد. وهذا يدل على أن ثمة حركة فلسفية واسعة في باريس الملتزم بمثل سبالة العلاقة بين حقيقة الإيمان وحقيقة الفلسفة الحقبة

والواقع أن فكرة سيجر البرلماني قد وجدت تجلياً لاحقاً في حركة التنوير الأوروبي فقد استقبل مفرد باروس، منصوراتهم أفكاراً لم تنضج كلياً حتى القرن العشرين. وهذا معنى سيجر سيجر لسجل مطروح مع الديموقراطية العصور، ومعنى محافظته على نموده الدائم وطاولة التي

لاتزول إن تحول الرشدية اللاتينية إلى فكر ولغة العالم الجديد قد كشف حدود القول بأن اللاهوت والدين قد استمرا حكمتهما على وضع العالم والبشر ومسيرتهما على شارة توديع العالم القروسطي ظهرت نزعة إنسانية تعتمد على ذاتها. إن البشرية إذاً عالم جديد وجماعة جديدة وقرية جديدة، إنها تبشر لا باليوم البرجوازية فحسب، بل باليوم شي. إنساني جديد لم يكشف سره بعد. ترك بروتستوس شراً لما بعد الطبيعة عند أرسطو. وكثافاً حول فهم العالم وكثافاً المر حول الظير الأنسي. - والظير الأنسي هو مجال الطبيعة الإنسانية في هذه الدنيا والعقل هو الشيء، الإلهي لدى البشر وفيه تتعد النشاطات العقلية والفكرية. وهو يؤكد ذاته في أعمال العدالة والسلوك الأخلاقي. ومن هذه الأعمال تنشأ السعادة الإنسانية. ويعني أن تلخص أعمال الإنسان المشرع الذي ينصرف على ضوء الأخلاق الإنسانية والعدالة. وهذه تمكن الإنسان بما لديه من عقل معني وحقوق معنية من ممارسة الفضائل. إن الحياة السعيدة تكون ممكنة بفضل الجهد الفعلي من أجلها. ويؤكد بروتستوس ويظهر نظرية عن الإنسان مستمدة من الرشدية. إنذاك كان الإنسان. كما هي الحال اليوم. بقى بين القديم والجديد، فوما الكوني يمثل اليوم الذي استندته الكيمياء وسلطتها المسمرة والإنسان بأرسطو يمثل الرشدية اللاتينية التي تجسد صعود عالم جديد يفسح فيه المجال للبرقعة والعداء، للإستراتيجية والفتح المبركة الشعبية والديمقراطية والبرجوازية. ومن أجل انتصار الجديد يرتبط العقل حسب ابن رشد ويهيىء بالهيناميك الاجتماعي المبرك للتاريخ الفكري والاجتماعي والحرك لاستقبال المجتمع الفني. وهذا لا يتعارض مع الإبقاء على استقلال العالم والتمسك بالفرقة الاسعية التي تمكن من استبعاد كل انحاء الطبيعة علمياً ومن فهم العقل الفعال فهماً ديمقراطياً. يتابع سيرير الفرائدي بخلاف الكوني خط ابن رشد في تلقي أرسطو من العناصر المثالية الضالعة. إن الرشدية اللاتينية تمثل نزعة إنسانية تؤكد إثبات الإنسان لذاته واعتماده على ذاته ونوره الماسم الاجتماعي في تقرير مصيره. ومكانة العقل في هذا النور الاجتماعي توحد الملوكة التشريعي مع الفكر الإنساني. ويشير إلى النتائج الممكنة عند إن سيرير يمتلك تصوراً بكتشف به العالم مجدداً. وإن ظل العالم حادلاً بالجمهور فهناك بدايات لنزد من المعرفة. والرشدية اللاتينية هي حركة مضطربة منكرة أزالته الإيزان والفتية الدينية. الإنسان يستعيد في فكره وفيه ونفسه غير تحقيق أهدافه في العالم. أما الإبقاء على النية الدينية من جراً. لا نهائية الوجود والآخرية من جهة ونهائية الإنسان من جهة أخرى فيمثل نقصاً في أصل الخلاص والتحرير. إن التناقض بين اللاتيني والنهاية في الإنسان

ليس عبثاً على الوعي بل منطق الشعور بالشعور من القيود، وهو إذ يلوح في النظرة القروسطية إلى العالم تصعبه النزعة الإنسانية في الرشدية اللاتينية التي تعلن فيها تعلن الملأ الأعلى للعلم والثقافة.

إن نزعة سيجر وأصحابه تمهيد للإصلاح الجذري وللانقلاب الكبير في علوم الطبيعة والفنفة والعقل والفكر ينتميان إلى الإنسان. وسيجر يناقش هذا الأمر فلسفياً وجدباً ويعمل في لحظات قليلة إلى الزمآن إن اسمي ما يشك الإنسان عند سيجر هو عقله. وفي حديثه عن العقل يدعو الناس إلى التعلم والعلم فالمعياة من نون علم تعني الموت. وهذا هو ما يجمع بالدرجة الأولى سيجر وابن رشد. إعلاء شأن العلم في أول الزمان كانت للمشكلة الكبرى الانتقال من علم الطبيعة إلى علم الإنسان ومجتمعه وحياة الفنة.

ابن رشد ومشكلة العقل. رشدية العلم ورشدية السياسة لم يطف ابن رشد أن اتحاد العقل الهولائي الإنساني بالعقل الفعال هو على غرار اتحاد القادة بالمسورة. ولكن كيف يكون هذا فعلياً اتصال الإنسان بالعقل الفعال وكيف يكون التعلق المعرفة. العلة إن المعرفة هي بدايتها حسية ومنها نرتقي بنشاطنا الذهني إلى المفكرات وهي الكليات التي نعتبر حتى الآن فاسدة عطية المعرفة أو العقل تتم حسب ابن رشد القوة العقل وهي قوة غير الحس والخيال والعلم هو علم الأضياء الجبرئية بالكلي. ولهم أن يعرف أن الكليات بالقوة في الاستطاعة تصير إلى كليات معطولة في الذهن وعلى كل حال يمثل الكلي ما يعبر عنه بكلمة للمعقول الأولي. والنفس أن تتعد باليدن تكتسب كمالها بهذا الاتحاد وهي متعدة به اتحاداً جوهرياً. وأما من حيث هي نفس تاطقة أو عاقلة الكلي أو المعقول الأولي ضروب من المقاء. وفي كتاب شرح النفس الكبير المردم إلى اللاتينية تأكيد على وجود عقل واحد مشترك لجميع البشر. وهو ما يعادل النفس الكلية في الأفلوطينية. وعلى غناء النفس القوية واستحالة المعاد الجسدي. وقد دافعت الرشدية اللاتينية بقوة عن هذه الأفكار وعرفت بها. وقد اعتك ابن رشد مثل سائر الأرسطيين أن في العقل قوتين. قوة تشزع المفكرات من الحسوسات وتجردها من لواحق الهولي وهي ما يعرف بالعقل الفعال وهو كمال القوة الأخرى التي تجلب هذه المفكرات وهي العقل الهولائي. ونحن إذ نعلق العقل الفعال أو العقل المفارقة يحصل لنا معقول أولي. ويدين الإسكندر الأفروديسي أن ما يعنيه أرسطو بالعقل المستفاد هو العقل الفعال متصلاً بنا. ولكن كيف يكون المعقول الأولي تارة بالقوة في العقل الهولائي وتارة بالفعل في العقل الفعال. هذه المسألة مستفح ابن رشد البحث عن حلول يوافق فيها



بين إزالية العلوم ونظرية القوة والفعل. وعلى كل حال فإن أين رشد يثبت بوجود معقولات إزالية. ويؤيد بعد ذلك بأن من يجعل هذه المعقولات إزالية يلزمه أنها ليس لها حيوان. وأن العقل الهيوآني هو الاستعداد الذي به نركب هذه المعقولات. ويمكننا القول إن الاستعداد - العقل الهيوآني - حادث والمعقولات إزالية. لكن أين رشد يقرر أن العقل الهيوآني إزالي والمعقولات إزالية فهو يقول إن العقل الفعال هو جزء من النفس. هو فيها من جهة وإزالي من جهة أخرى. وأن العقل الإنساني الهيوآني هو عقل النوع الإنساني وهو قوة على الفعل تنتج نحو العقل الفعلي. والعقل الفعال هو الذي ينقل العقل الهيوآني عندما يتصل به هذا من وضع الاستعداد إلى حالة إبراز المعقولات. وهكذا عقل العقل الهيوآني الفارقة ويحصل لنا كما نكرنا سابقاً سطول إزالي. والعقل الهيوآني إذ ينتج نحو العقل الفعال لمعطه بقدره مثلاً بالثبات واتحاد العقول الهيوآني والفعال الذي نعدو به عقلاً والفعل شيئاً والحد في عملية التفكير هو سعادته هنا على الأرض. العقل الهيوآني يتوجه بنشاط وحساسية إلى العقل الفعال فيجذبه هذا إليه ويتم السعادة بفهم المعرفة العلمية وعندما تلحق المعرفة العلمية الطبيعية. العلم الطبيعي، وتتحده إلى الاندماج الإنساني ويحاط الحياة بتكون كما حدث في أوروبا ما يسمى بالحداثة العلمية. ولا يكون يمكن الحديث فلسفياً عن الرشدية المعاصرة بين أين رشد أن العقل الهيوآني هو القوة التي تستقبل ما يحيط الأشياء وإطرافها الظاهري. واتحاد العقل الهيوآني بالعقل الفعال يتم برعاية العلوم وانتقال من علم إلى علم فيطوّر العقل الهيوآني خالداً إزالياً إذ نحصل لنا به معقولات إزالية. وفي كتاب الشرح الطويل لكتاب النفس الثلاثي ما يشير إلى أن العقل الهيوآني والعقل الفعال شيء واحد والنفس ملقى هذين العنصرين الخطين. إن اتحاد العقول الهيوآني والفعال يمكننا من القيام بممارسة نشاط فكري عال. ربما أن قوة الاستعداد تؤثر على مقدار الاتصال فإن اختلاف البشر في المعرفة والسلوك بقدر قابلية للتفسير. وأين رشد يوافق الأسكندر الأفروديسي على القول بهذا العقل الفارق. لكنه يرفض أن يكون العقل الهيوآني استعداداً مرتبطاً بالحدس والحياة العضوية. وأنه يحصل بالمستحالة الجسد. إن الإنسان أكثر من مجرد فرد طبيعي فاسد. ورفض أين رشد الزمانية الأفروديسية التي تنظر إلى الإنسان ككائن طبيعي محسب فهو يشير إلى أنه لا يزال محافظاً على الفكرة الحية - الإلهية التي نخرج من نفسها هنا باستقلال العقل البشري الهيوآني عن البنية العضوية وإزاليته وإزالية العلم الإنساني لكن ألا يدل هذا استمولوجياً على أن المعد الاجتماعي والعقل الاجتماعي والكل الاجتماعي والحياة الفنية عموماً هي أمور تنطلي العقل

الهيولاني. عقل الفرد والبنية العضوية المرتبطة بالاستعداد لتقبل المغزولاتية وماذا يمكن أن نفهم من قول جون سبوت (١٦٦٥ - ١٧٠٨) إن العقل الفعال ليس جوهرًا مفارقاً إلهياً خالداً سوى أن هذا العقل الفعال هو الجانب الاجتماعي فيه. وأنه ليس سوى العقل القدسي والمنتج وبالتالي فإن الاتصال الروحي ليس سوى علاقة الفرد، بالعقل الفعال بالصفة الاجتماعية فيه أي بالمدينة والمنتج القدسي إن كل هذا يعبر استمولوجياً عن غياب علوم الإنسان في تلك الحقبة، وعن الإجابة ما قبل العلمية على المشكلات التي تولدها الحياة السياسية والاجتماعية في تلك الزمن. لقد أراد ابن رشد أن يقول ما معناه في لغتنا الحديثة «الفراد من العقل الفعال عمومته». أو وحدة التكوين النفسي لدى جميع بني الإنسان. وهكذا أصبح العقل الفعال يشير إلى التوزيع المتساوي للعقل بين أفراد البشر. أما الفرق في العقل فنرجع إلى أمور عارضة<sup>(١٢)</sup>. وهذا هو معنى التأسيس النظري لاتصال الفرد والجماعة إن الاتصال بالعقل الفعال يتم في الحياة الأرضية كالإتصال إنساني. فالعقل الفعال باتحاده مع الإنسان يمثل طاقة كل إنسان في النشاط العقلي وهي طاقة خالدة منفصلة عن الجسم لكنها متصلة بالمادة الخالدة فظرة العقل الفعال تتضمن الإقرار بقوة الفكر الإنساني. وقوة كل الناس على امتلاك الفكر. فبالعقل الفعال نشط قدرات النفس الطبيعية الحسية والحسية والروحية ويمكن القول إن الاتصال بين العقل الهيولاني والعقل الفعال يمر بمرحلتين: الأولى تتمرد الرغبة في البحث العلمي الطبيعي، والثانية يطلع فيها الفكر كماله ويترك ماهية العقل الفعال الذي يولد الصور العقلية. ويسمي ابن رشد العقل الهيولاني الكمال الأول للإنسان والعقل النظري. والعقل الهيولاني والعقل الفعال يتألفان في الحقيقة من جزئين في عقل واحد وهما خالداً وفاسدان بأن واحد. وهما يستوعبان الصور الهيولانية للأشياء والصور المحددة للتصورات التي تعبر عن ماهية الأشياء. وبهذا المعنى يتألف عقل الإنسان وحدة ويكون مستقلاً عن الأفراد وخالداً كالقوة فالتعاد العقل والمادة لا ينحصر في الفرد بل ينسأ إلى الوجود الاجتماعي وهو يعني إلغاء التجزؤ في التفوق. وهذا يفسر لنا ابن رشد للمتكلمين. ويناقش فإن شئتبرين جيلسون في مسألة ماهية وحدة العقل عند ابن رشد. ويصح أن العقل واحد في جميع الأفراد ومتعدد بتعدد الاستعدادات المختلفة لديهم. وبهذا الطريق بين العقل الهيولاني والعقل الفعال بالفرق بين الأحكام العقلية والتكوينية عند كانت. ويتناول ابن رشد هل من الممكن أن يدرك العقل الموجودات وهو متلبس بالمادة بالهول. بالجسم فهين أن العقل الهيولاني الإنساني أو العقل بالملكة يتجه في كل الأحوال نحو العقل الفعال فينقله

ويحصل الاتصال، ويغدو العقل الفعال عللاً مستعداً، إن الاتصال كمال إلهي للإنسان، والقوة على هذا الكمال هي العقل الهولاتي وهو أرثي وولند. فإذا صار العقل الهولاتي فعلاً بدراسة الأشياء الهولاتية التي هي الأنفس للتفكيرنا فهي الفرد ذاته، لكن ما هو متعال على الأفراد ليس شيئاً إلهياً بالضرورة بل يمكن أن يكون شيئاً انشاعياً سياسياً عاماً، وهذا ما يعطي النزعة الإنسانية تسميتها الاسمى ويناقش ابن رشد أركية العقل الهولاتي فيقول ما معناه: إذا كان العقل الهولاتي استعداداً لتقبل الصور فهو يحتاج إلى ما يجعل الاستعداد مبدأ لتقبل العطولات، والعطولات مرتبطة بموضوع أرثي هو بمثابة المادة الأولى للصور، وموضوع كائن فاسد هو الصور الميالية. وبهذا الاستعداد في الصور الخيالية لتقبل العطولات قبولاً غير مطابق للصور الخيالية<sup>(33)</sup> يختلف الإنسان عن الحيوان. وقد سبق لنا استنباط أن جعل العقل الهولاتي أرثياً<sup>(34)</sup> كما فعل ابن رشد فيما بعد، فالعقل الهولاتي بوجهه استعداداً لتقبل العطولات الأركية، تصبته إلى العطولات كنسبة الهولاتي إلى الصور. ويحاطق ابن رشد أن يقدم أيضاً لمصالة الاتصال منطقاً من أن العقل الهولاتي يستطيع أن يفرغ الصور المنارة وهي العطولات النظرية التي لا تستند إلى الصور الخيالية ولا تتصورها إلا بالانسيان التي يبتدأ بها بين العطولات الهولاتية. والعطولات المنارة تعتبر اشرك العطولات الهولاتية وتصورها هو الكمال الأخير للإنسان<sup>(35)</sup> وهذه الحال من الاتحاد هي التي ترونها الصورية بين أنهم لم يصلوها، إذ كان من الضروري في وصولها معرفة العلوم النظرية<sup>(36)</sup> وهي «تدوير الخواص» التي بناه الذي أراد به ضبط أفعال البشر لتحقيق السعادة لا يتيسر الاتصال إلا بانحزال الهيئة الانشاعية وتركيز الفرد على ذاته والتحكم بشهوته وتحويله إلى سيد نفسه، ولا يتقطع الإنسان عن المجتمع وديانته وهوائه ويوصل في عرقته وتوحيده بالعلم والمطر العقلي والفلسفي، وبسيطرة الروية على الأفعال على النفس الحيوانية، ويتوهم العدالة وتحقيق الاتصال والارتقاء إلى مرتبة العقل المستطاد والعقل الفعال وتزهر شروط إقامة الهدية الفاضلة على صورة الدولة التي أوصفت في ألمان جماعة خالقة - وقد تكون صغيرة - من الموجهين فالسعداء الذين يتوفر لهم هذا الاتصال هم الذين ينتهي بهم الأمر إلى تصور واحد بالعدد من جميع الجهات لتغلب فيه القوة الناطقة والعدالة، وإلى مطول واحد مهما تكررت أخطاؤهم ويحصل العقل بذلك على كماله الأخير. ومن هنا إبراز ابن باجة أهمية الصلة بالعطولات النظرية والعملية والصور المنارة والخيالية في مسار الفردي إلى الكمال وإبرازه أخيراً لوحدة العقل. وهكذا يغدو الاتصال بالعقل الفعال برؤية مضمومة (إن

صح التعبير) سبيلاً للإصلاح الاجتماعي والإقامة دولة عادلة جديدة على غرار النموذج الأصغر الذي كان عند جماعة المتوحدين في البداية

يرى ابن رشد في شرح كتاب النفس الطويل أن أرسطو ينظر إلى العقل الفعال كالصورة في العقل الهولاني، أنه يعمل التطورات التي ينقلها العقل الهولاني. وإذا اتصل العقل بالملكة بالعقل الهولاني يكون فعله من جهة ما يتصل به غير جوهره. ولذلك يمكن أن يكون شيء أراني وعقل ماهر كأنه فاسد، ويتكون إذا يرى هذا العقل من القوة عاكساً به من حيث فعله جوهره وهي المساعدة القصوى<sup>(1)</sup> فإزالة العلم قائمة في أرانية العقل الفعال والعقل بالملكة والعقل الهولاني هو مكان العقل بالملكة وهو باعثا الراية نشاط العالم الذي نستخدم معارفه. وفعل العقل بالملكة غير جوهره الذاتي الذي يشير هنا إلى النفس الموضوعي الثابت في المعرفة الإنسانية، هذا اتصال العالم بمخالف العلم أمكن إذن أن عقل شيء أراني ما هو كأنه فإن. وإذا اتصل العقل بالملكة (أي العالم بما يملكه من معارف) بالعقل الفعال الذي يحتوي الطبيعة العلمية القائمة بتعريف العقل بالملكة عن القوة عند بلوغ التكامل الإنساني. ويصبح العقل بالملكة والعقل الفعال واحداً. وتكون سعاسة الإنسان في وحدة العقل بالملكة والعقل الفعال التي في الاكتشاف العلمي الصحيح. ويشرح ابن رشد طريق الإسكندر الأفروديسي في الاتصال بعقل بالملكة هو توسط بين الموجودات الهولانية وبين العقل الفعال فهو من جهة الموجودات بوجود اشرف من الموجود الهولاني، ومن جهة العقل الفعال بوجود النفس من وجوده النام الذي ليس فيه قوة أصلاً<sup>(2)</sup>. وهذا العقل بالملكة عند الإسكندر الأفروديسي هو وظيفة من وظائف العقل الهولاني. ويصح هنا القول إن نظرية العقل الرشدية هي بالأساس نظرية ثبات وأرانية العلوم النظرية وهي نظرية قوية الصلة بمطولية العالم والاعتماد القانوني والتمنية في الطبيعة ولا يوجد العقل المفارق عند ابن رشد إلا في الأفراد والأنشأص، وبه تشير إلى العلم الصحيح الثابت في تعاقب الأجيال فهو بهذا المعنى علم النوع الإنساني. ويذكر قال الأفروديسي بفساد العقل الهولاني كان يريد أن يثبت أن النشاط العقلي غير منفصل عن حركة الجسد وبينه وتكوينه العضوي، وكان يريد بهذا أن يثبت نظرية خلق النفس على أساس أن العقل الفعال غير إنساني. قوة إلهية داخله في عملية التخلق والعقل الهولاني الإنساني وسيلة العقل الفعال للقول من عل. وإدخال عنصر إلهي في المعرفة يكشف عدم وجود دور خاص استثنائي للفرد. وقد اقتررب هنا ابن رشد من موقف تاسمطيوس وحاول التوفيق بينه وبين الأفروديسي والخروج بمطرية جديدة عن العقل كان تاسمطيوس يعتقد أن

أرسطو قال بلزامة العقل الهولاني مثل العقل الفعال - فالعقل الفعال هو نحن جميعاً - ومع ذلك لولاي ومعارف لأن في الإنسانية شيئاً بالياً لولاً وينكر ابن رشد في مخطوطة الشرح المتوسط لنفس - نسخة باريس - «لأن العقل هو من جهة استعداد مجرد من الصور الهولانية كما يقول الإسكندر وهو من جهة جوهر مطابق لمثلين بهذا الاستعداد» أعني أن هذا الاستعداد الموجود في الإنسان هو شيء. لكن هذا الجوهر المطابق من جهة اتصال بالإنسان لا إن هذا الاستعداد موجود في طبيعة هذا المطابق. ولا هو استعداد محض كما زعم الإسكندر. وبما يدل على أنه ليس استعداداً محضاً إنما نجد العقل الهولاني يدرك هذا الاستعداد خلواً من الصور ويدرك الصور. وكذلك استل أن العقل الإعدام أعني من جهة إدراكه ذاته خلواً من الصور وإذا كان ذلك كذلك فالشيء الذي لهذا الاستعداد والصور الحاصلة فيه هو ضرورة غير الاستعداد. فقد تبين إذن أن العقل الهولاني شيء مركب من الاستعداد للوجود فيها. ومن عقل متصل بهذا الاستعداد هو من جهة ما هو متصل به عقل مستعد لا عقل بالفعل. وهو عقل بالفعل من جهة ما ليس هو متصل بهذا الاستعداد. وهذا العقل هو بعينه **العقل الفعال** ويوجد في النفس هنا فعلاً أحدهما فعل المعرفات والأخر قبولها. وهو من جهة تلك المعرفات بعينه فعلاً ليس جهة قبولها إنما يسمى متفعلاً (الهولاني) وهو في نفسه شيء واحد والجوهر الذي فيه هذا الاستعداد هو الإنسان<sup>(1)</sup> وفي اعتقاده أن «العقل الفعال» إذا غاب القين ظهر مآلته بالضرورة. وهو يعقل المعرفات التي ما هنا بعد التماسه إلى العقل الهولاني. وهو إذا اتصل هنا عقل المعرفات التي ما هنا وإذا غابنا عقل ذاته<sup>(2)</sup>. فتصبح لنا مما تقدم جهد ابن رشد المستمر لجعل عملية العقل إنسانية بعد أن كانت إلهية - إنسانية وذلك من خلال إبراز نور العقل الإنساني الهولاني وهذا يتفق مع اتجاه التطور الذي نكرس في عصر النهضة، والنزعة الإنسانية التي ميزته ولا يوجد حتى الآن إرضاح نهائي حول ما يشاع بأن شرح كتاب النفس الذي ترجمه ميخائيل الاستكولاندي إلى اللاتينية سنة 1117 ينطوي على إضافات زائدة على الأصل العربي. طالما أننا لم نطرح حتى الآن على الأصل العربي بعد. ولتكون فكرة أوجس حول ابن رشد هي مسألة الاتصال ووحدة العقل نحاول الاستعانة أيضاً بالرسالة الشهيرة «هل يتصل بالعقل الهولاني العقل الفعال وهو مثلين بالجسم» لعبد الله ابن ابن رشد التي لدينا تحقيق (منشرة) نسخة عنها تعود لسنة 677 هجرية ببرجاته. يعود عبد الله ابن ابن رشد بين ثلاثة طرق في تحقيق الاتصال الطريق الأول هو طريق الإسكندر الذي يعد العقل بالملكة حالة من حالات العقل الهولاني وطريق هنا بين ثلاثة عقول.

العقل بالملكة (وهو العلم النظري)، والعقل الهولاني الذي يتطوع إلى العقل الفعال، والعقل الذي هو عقل بالفعل أي أنه عقل فعال. والطريق الثاني هو طريق تاسطوبوس الذي يقول إن العقل الفعال متصل بالإنسان وهو مطرح المطولات من القوة إلى الفعل. والعقل الهولاني هو عقل بالقوة يستكن به العقل بالملكة. وبالفعل بالملكة يتم الاتصال بين الهولاني والفعال. والعقل بالملكة هو العقل الفعال الأول. والعقل الفعال هو كالمصورة ويعقل فيه الإنسان متى شاء. وهذا العقل مطابق بعقل ذاته ويعقل معطولات العقل الهولاني. والطريق الثالث هو طريق أرسطو أين رشد باستخدام مبدأ القوة والفعل لفهم عملية العقل والمعرفة بحيث يشو العقل الهولاني وهو عقل بالقوة قوة على العقل الفعال. وهكذا يؤسس أين رشد عن طريق استخدام مصطلح / القوة على / وحدة العقل بإحضار العقل لثنائية القوة والفعل. فالعقل الهولاني بوصفه قوة على العقل الفعال يكتمل بالعقل الفعال. ويلتصم هكذا العقل الفعال، وبالاتصال بصير العقل الفعال عقلاً مستقلاً، أما العقل بالملكة (العلوم النظرية) فهو حالة للعقل الهولاني عند الإسكندر كما سبق ذكره وليس اتصالاً بالعقل الفعال شيئاً غير أن نؤكد بالعقل شيئاً مبرراً بالكتابة، مثل ما ذكرته بالخصر<sup>(١١)</sup>. ويرافق أين رشد تاسطوبوس الذي قال بأن: «العقل الفعال اكتسب ما كنس، على قوله، إن العقل الهولاني يعقل المطولة»<sup>(١٢)</sup>، وانطوائه على العقل الفعال يصبح به خادماً لأزلياً فالعقل الهولاني أزلي كما أن طموح الإنسان إلى المعرفة يحول العقل الهولاني طاعة عملية خائفة أزلية. إن العلم الإنساني والطموح إلى المعرفة أزلي والعقل الفعال لا يدركه الإنسان بالكمال له يسمى العقل المستطاد. وبه يكتسب الإنسان الحقائق العلمية النظرية الجديدة. وهو ما كان العقل الهولاني الأول قوة عليه. فلعقل الهولاني إذن قدرة على المعرفة الإيجابية الحقيقية، وعلى عقل المطولات الأزلية. وطريق المعرفة النظرية لا نهاية له، وكلما حدثت فيها صورة حدث فيها كمال وقوة وإمكان على صورة أخرى، حتى نوفي من كمال إلى كمال»<sup>(١٣)</sup>. بهذا العهد العلمي المساعد للتواصل على درب اكتشاف الحقائق العلمية بالنظر العقلي البرهاني يتم الاتصال وتتمثل لنا السعادة كما نعلم أن تحول بين الإنسان وبين العلم الذي هو طريق إلى حصول الكمال، ومن الواجب أن يكون كل ما هذا العالم إنما هو من أجل الإنسان وخدمته<sup>(١٤)</sup> ويبدو أن إيرازي أين رشد لأهمية العلوم ودورها في تحسين السعادة لم يدعه يهزم كفاية بشكل واضح وأشمل بعلاقة العقل الفردي بعقل النوع الإنساني. وبكلمة أخرى علاقة الفرد بالجماعة في مجالاته لا يكون للبحث العلمي الدور الأساسي فيها. بوصف العقل المعنى والمحتص المعنى اكتمالاً للفرد والعقل الفردي.

وهذا ما وجد تعبيراً عنه في أوروبا وهو ما تعلق فعلاً فيما بعد بتحول الرشدية اللائكية إلى رشدية سياسية. والفكرة الشائعة في كتاب شرح النفس الكبير تنص على أن العقل الهولاتي واحد لجميع البشر. ومن المفهوم أن العقل الفعال مفقود من دون العقل الهولاتي إلى وجوده الحق. فإذا كانت الفاعل مفقودة على صورها فالعقل الهولاتي ينطوي على العقل الفعال الذي فاعلاً إنسانياً تماماً. وإذا كان العقل الهولاتي البشري هو القدرة المشتركة عند كل الناس على التفكير والعقل الذي يصبح عند اكتشافها بفصل القوة الطبيعية وقوة التحليل والوجود النظرية المختلفة طلاً فعلاً نهائي معنى بجميع النشاط السياسي تعبيراً عن اكتشاف علاقة العقل الهولاتي بالعقل الفعال. وماذا يمكن أن ينسحب على دالة العقل الفعال من فعاليات إنسانية تغطي حدود العقل الفردي الهولاتي البشري؟

إن التحول الذي تم من الرشدية اللائكية إلى الرشدية السياسية يمكن أن يكون سبباً أولاً لحركة نظقتا من مجال العلم والنظر إلى مجال الحياة والأجتماع والدينية والمجتمع بصبغة. إن تطور نظرية ابن رشد في العقل قد خضع لعلاقة العلم النظري الأزلي (ما تعلق منه وما هو قيد التعلق) بالعقل الهولاتي والعقل بالحق والعمل بالفعال. وجعل العقل له (الإنسان ليس مجرد فاعل يتلقى من عل معقولات تنزل بتزايها في النفس الإنسانية بل إنه يمتلك شروحاً حقيقية إلى المعرفة الحقيقية. وهذه القدرة على تمثيلها وعلى بلوغ الحقيقة. حينذاك مال إلى إبراز إيجابية العقل الهولاتي. وبهذا كرس شروح البشر إلى المعرفة والعلم والعمل السعيد على فهمهما، مؤكداً وجود حقيقة عقلية أزلية من الوجود الطبيعي وإن كانت متضمنة فيه. إن السؤال يتلخص هنا يلي هل يقتصر وجود الحقيقة على العلم. أم أنه يشمل حقيقة الوجود الإنساني بمرته. إن الرشدية السياسية قد حاولت الإجابة بالاستناد إلى الفلسفة الرشدية وحاجات العصر. عن هذا السؤال والفلسفة الرشدية قدمت التأسيس العقلي لكل فاعلية بشرية حقيقية. لكل حقيقة إنسانية يقول ابن رشد في الشرح المتوسط للنفس: «إن النفس هي على نحو ما الموجودات» ووجود الصور خارج النفس هو من نوع الوجود الثابت الذي يسمى ملكة. ولو لم يكن الأمر كذلك لكان من تصور مجزأ صارت نفسه مجزأة<sup>14</sup> والنشوح خارج النفس صورة تستكمل بها النفس (الفردي) وجوداً ثابتاً لا يصبح نهائياً. وهو يحصل بالفرد كحالة سمعية العقل الفعال كصورة وعقل متحول إلى ممارسة ونشاط عقلي. ويمكننا أن نتصور القوي الهائل الذي أحسنه نظرية العقل عند ابن رشد بعد أن نزلت إلى اللائكية.

كان الفلاسفة العرب يعتقدون قبل ابن رشد أن العقل الفعال الإلهي هو الذي يهب على العقل الإنساني (الهولاتي) (العقل الفعال هو واجب التصور عند ابن سينا). وقد أحدث ابن رشد انقلاباً كاملاً هنا فالعقل الهولاتي الذي عند ابن رشد أزلياً هو الذي ينجي إلى الأعلى إلى العقل الفعال فالإنسانية هي التي تنطلق إلى المعرفة وتسمى فيها كما تنطلق القادة إلى كمالها هذا هو موقف ابن رشد الأساسي الذي يمكن أن يلجأ أيضاً في نطاق الفرد - العقل الهولاتي الفردي- إلى كماله في الوجود الاجتماعي الفعلي الذي وجد تعبيراً عنه في رשמدة سياسية مطروحة إلى الكنيسة بوصفها عقيدة إزاء الكمال الفرد والجمعية. عقيدة تصطبغ بالقول للشهيد - الإنسان حيوان اجتماعي أو مدني-. وبهذا المعنى يمكن اعتبار مقدمة الرشدية السياسية إنجازاً فلسفياً مهماً إن موقف ابن رشد يعكس تعاطف قوة الإنسان وإيمانيته إزاء تحديد مصيره وإزاء مسائل العالم. وهذا الموقف يعبر عن الكمال عقل الفرد والفرد بالكل الاجتماعي كمنهج وعقل مدني اجتماعي. وليس هي بن بستان في تحفيته للاتصال بصفاته سوى تصور مثالي ومطلوب عن علاقة الفرد بالكل الاجتماعي الإنساني. ولهذا استطاعت الفلسفة ابن رشد أن تكون الفلسفة نهوض وصعود وهذا منجود على عقل العقل والذكية والنظم الهولاتي الاجتماعي لقد قال إسكندر الأفروديسي: إن العقل الفعال هو قوة إلهية وقال أرسطو: إن الحياة هي النفس لكن ابن رشد انتقد أولاً إلى إن حياة قدرة إنسانية متعاطفة. قدرة على معرفة ماهية الأشياء والظواهر القانونية في الطبيعة. وكمالها هو العقل الفعال المشترك في النوع الإنساني الاجتماعي وهذه القدرة هي العقل الهولاتي وما يتناول العقل الفعال من العقل الهولاتي يصير إلى عقول نظري والعقل النظري يتكون من مبدأ يتعلق بالفرد- ومن العقل الهولاتي الذي يتصل بما يتعلق بالفرد- بالعقل الفعال أو بما يفرم مقادير - والعقل النظري هو وحدة العقل ولحمده - ومن العقل الهولاتي والعقل الفعال اتحاد مباشر، وكلما ازداد الاعتناء بالعلوم يرتقي عقلاً إلى الوجود الأزلي

وانتهى ابن رشد ثانياً إلى أن العقل الفعال يتحد مع الإنسان في ممارسة النشاط العقلي العلمي والسياسي فالعقل الهولاتي يمكنه بالتالي من التعديل أن يصبح قدرة على معرفة شؤون المجتمع وعلم الاجتماع وهذا ما جرى في الرشدية السياسية إن جميع الناس قاصرون على امتلاك العقل الفعال وبالتالي العقل الهولاتي والفعال تتم دراسة العلوم الطبيعية والاجتماعية وممارستها، ويحدث نشاط عقلي راق وكامل مدني. وإقدام على ممارسة النشاط السياسي والاجتماعي وعلى تجاوز العقيدة أو العلاقات والمؤسسات الاجتماعية القديمة. وتأسيساً منطقياً



## عالم الفكر

نظرية لفاعليات الإنسان العقلية وعلاقتها وهذا يتحقق في تغلب النفس الناطقة، والروية واعتماد العدة في الحياة الدنيا والاجتماعية وبهذا المعنى يطلق اتحاد العقل الهيرلاني والفعال لا إلى علم الطبيعة بحسب بل إلى علم المجتمع أيضاً وإلى الدراسة الاجتماعية العقلية. وبمثل وحدة العقل على وحدة التكوين لدى جميع البشر وعساوتهم الديمقراطية ووحدة العقل النظري الذي لا يقبل التغير يعتبر كمالاً للعقل الهيرلاني ونحن نشير بالعقل العام الكلي إلى وحدة العقل الهيرلاني والفعال. ويجب أن نشد هنا أن من الممكن أن يترك العقل للعقولات الفارقة بين أن يشرا من الحياة والمعرفة الحقة هي اتحاد الإنسان بالعقل الفعال وهي أول السعادات وهذا أمر يتحقق في الحياة الدنيا ويختلف عن رؤية الله ما بعد الفراق التي تعتبر نتيجة لوسيلة الكنيسة.

وكان ابن سينا يتحدث عن نشاط العقل الفعال الإلهي الهابط من الأعلى إلى الإنسان، لما ابن رشد فيؤكد لا يهبط العقل الفعال بل صعود الإنسان - خصوصاً عبر البحث العقلي - إلى العقل الفعال مما يدل على الدور الختاريد أهمية للعقل الهيرلاني البشري. ونحن نرى ابن رشد بقوة طريق التصوفة من طريق العلم الفلسفي تست بالـ **عقل الهيرلاني**، وبين أن الوجود العقلي الفاعل ليس حالة إلهية بل حالة إنسانية. أثناء عقيدة إلهيانية معقدة هي القوى الإلهية وعن البنية العنصرية الجسدية هي العقل الإنساني الهيرلاني الذي بعد إمكانية النشاط في المجتمع الإنساني والعقل الدني. وهكذا يفقد العقل الهيرلاني ذاقه على الاجتماع والسياسة. وقد فتح البحث العقلي المجال لفاعليات إنسانية جديدة وهذا ممكن في إطار أفق سياسي إيجابي وعقلانية صريحة. إن نظرية العقل تضع الأسس الفكرية لعقلية التنوير التي تلغي وسيلة المؤسسة الدينية، مما يسمح بتأسيس العثمانية واعتماد العقل السياسي الدني. والتطور الإيجابي في تكريس الحرية وحقوق الإنسان. إن تحصيل العلم الطبيعي مهد الرشدية السياسية التي وجدت تعقلاً لها في أن العقل يفقد أساس النشاط السياسي، ويهبط شكلاً جديداً لوحدة الممارسة والنظرية. فالأسس النظرية التي اعتمد عليها فهايم البحث العقلي تغور أساساً لتختلف نشاطات الإنسان. وهذا ما يجعل الاجتماع الإنساني موضوعاً للاهتمام وبشعرنا بالجهول الذي لم يكتشف بعد أصلي العلوم الاجتماعية وأحدنا الأيديولوجيا. وبهذا الانتقال تغور الرشدية السياسية تعبيراً نظرياً عن علاقة تطور القرنين الوسطى في أواخر مراحل الإقطاع بالشرق الإسلامي الدائل إلى الاتحاد. ومن الحاجة للاستعانة بتأنيج النظر السياسي في العلم العربي والعالم الهيرلاني - الريعاني

ومن أبرز الأسماء في اتجاه الرشدية السياسية: جان جفون في باريس ومرسيبايوس من بادوا وثوماس هولتون الإنجليزي ولينوريك الألماني (من البرغوت) وتغور دوما، والتجولو دي

الريزور. وهما من بولونيا الإيطالية. وهذه الأسماء تشير إلى دعم الرشدية في كل من باريس وبولونيا وبادوا وناپولي وصقلية. وقد كان للهرطقة الرشدية المرتبطة بالاعتصام بالعلوم الطبيعية حضور في بولونيا وبادوا. ولم تكن النتائج السياسية للرشدية واضحة إلا بعد فترة طويلة من إحقاق التقدم العلمي. إذ لم يكن اتفاق الجديد في ظل الأنظمة ذات اسراً سهلاً. ففي نابولي مثلاً أسس الإمبراطور فرديريك الثاني جامعة مما ساعد على تطور الرشدية، وأبرز مجالات الجبهات الفلسفية المختلفة، وتطورت في نابولي إلى جانب الرشدية النزعة الإنسانية وكان أغلب رجال النزعة الإنسانية متأثرين بالرشدية الإنسانية اللاتينية. وكانت بادوا تعد موطن النزعة الإنسانية. ويلاحظ أن النزعة الإنسانية انتشرت بقوة في الأماكن التي كان الرشدية اللاتينية فيها نفوذاً. إن بادوا التي وقعت من شأن ابن رشد كانت معزولة عن معازل النزعة الإنسانية. ونحن هنا نعلم ببادوا أن مؤلف الكتاب الأكثر شهرة من آثار الرشدية السياسية «الدفاع عن السلام» هو مرسيلوس البادواني. وهو الكتاب الذي ألفه مرسيلوس متأثراً بأفكار الرشدية الفرنسي جان جاكسون مفكر الفلسفة القديم في باريس. فكتاب «الدفاع عن السلام» الذي ألفه مرسيلوس البادواني والذي طبع في نورمبرغ باللغة اللاتينية عام ١٧٢٧ قام جانسون بنقله من اللاتينية إلى الفرنسية. وكان لجانسون دور مهم في هذا ما لم يذكره أحد. كانت أكثر المناطق تطوراً في أوروبا في القرن الثالث عشر والرابع عشر مرسيا وجمهوريةات شمالي إيطاليا، وكانت الهيئة في هذه المناطق المتقدمة للعلم الطبيعي. ومن هذا الدور الكبير والعاصم للرشدية في باريس وبولونيا وناپولي وبادوا. وقد دعي جانسون مع مرسيلوس لمقابلة البابا بونفا الثاني عشر في عام ١٧٢٧. وفي تشرين الأول من العام نفسه حرم نشر هذا الكتاب طويحاً من البابا. ويشير هذا الكتاب - وهو من أهم نماذج تفكير الرشدية السياسية - تفكير أوروبا الصاعدة، وتأثره بالرشدية اللاتينية والنزعة الإنسانية.

إن الرشدية السياسية تطلق حسماً من أن تطبيق الاتصاف بانعدام العقل الفعال والعقل الهولائي بدل تأسيساً لا للعلم الطبيعي فحسب بل لنشاط سياسي ذي دالة إيديولوجية. فمن هو جانسون؟ ألف مرسيلوس هذا الكتاب في الأعوام ١٧٢٤ - ١٧٢٦. وكان مشاركة جانسون دور لا تعرف بالضبط مداه الآن. ولا يجوز النظر إلى هذا الكتاب على أنه النضجة التعريفية الناجمة عن تحول الرشدية إلى رشدية سياسية فحسب بل إن هذه الرؤية تسجل تحولات الواقع والاجتماع والنشاط البشري عموماً. كنتائج لتحولات فكرية. إلا أنه لا يجوز أن نعد الواقع السياسي مجرد تجسيد أفكار. إن زخم الحياة والممارسة قد يكون أوسع وأعمق من أية نظرية أو تحولات فكرية.

فالإمبراطور فريدريك الثاني قد وجد في فلسفة الجامعة وتطور الرشدية مضماراً شاملاً للصراع بينه وبين الكنيسة. ولأن الرشدية تنطوي في أفكارها الأساسية على درجة من الموضوعية المستقلة عن سائد الصراع الواقعي، وقد تشظى الصراع كله بين الحكم والكنيسة، وتشظى العصر ومطابقه، لذلك ينبغي أن نفهم حركة التفكير الفلسفي بالارتباط بها مع الملامسات التاريخية وبالارتباط بها. ولكن يجب على كل الأحوال ألا نحس منطلق حركة التفكير المستقلة، لقد كانت القضية المباشرة لنشر كتاب «الدافع عن السلام» الأسماء البارزة من الأشراف بسلطة حاكم بافاريا لويش بعد أن نتج هذا الأخير في رفض المعاهدة السياسية المبنوية فقط طالب كتاب «الدافع عن السلام» بفصل الكنيسة عن الدولة، ويعتد الكنيسة وإخصامها للدولة وإزالة استقلال الكنيسة السياسي. ويبدو أن هذا الكتاب لم يكن بوقاً لطالب لويش البافاري بل إن مرسيلوس وجد في الصراع بين الكنيسة والحكم المحال لنشر أفكاره الخاصة. إن تجريد الكنيسة من دورها السياسي يمثل تقدماً اجتماعياً مصرف الطور عن مطالب لويش البافاري.

كان جانتون رجل الرشدية اسماً، ويظن أنه توفي بعد سنة من صدور الكتاب (عام ١٢٢٨) إنه يدفعنا إلى معالجة موضوع نظري مهم، كما أنه يصبح الذي في طريقة المعرفة مهمة اجتماعياً، فهو يرى أن العقل الفعال ينبغي.

#### ١ - يمكن من التفكير والسلوك أي يوجه الممارسة

٢- يختلف عن علاقة الفردي بالعام أي علاقة الفرد بالمجتمع. وقد عدل جانتون العطالية الخاصة بمجال العلم الطبيعي فجعلها عقلانية سياسية فاعلة. إن العقل الفعال ينطوي في تلبية حاجات اجتماعية مدنية، مستهدفاً تحقيق فاعلية الفكر والعمل، والعدالة التي تقوم ممارستها على احترام الشخص الإنساني، وإحلال العقل الفاعل والروية، لضبط توازن النفس الحيوانية، مثل مثل الاتصال، تجلداً للكمال الإلهي. إن «الدافع عن السلام» موجه ضد الكنيسة وهو بهذا نظرية في الدولة تستعين بكتاب السياسة لأرسطو الذي اكتشفت ترجمته إلى اللاتينية ما بين عام ١٢١٨ و ١٢٦٠، ويشير إلى العلاقات القائمة الراهنة، ويضيف إليها دور الكنيسة، فيبين أن الكنيسة أحد عوامل نظم القوانين والأستغاضات وأن القيادات قد أصبحوا مصدر الأحكام على الأساقفة والأمراء والناس العاديين، وهذا ما لا يتفق مع كون الدولة مصدر تلبية حقوق الشعب. ومرسيلوس في كتابه يريد أن يزول استقلال الكنيسة السياسي ما يضمن مثلاً وأخيراً في المجتمع، وهذا يتضمن إلغاء هيمنة الكنيسة والبيروقراطية القروية الصليبية. ونحن نجعل الكتاب المقدس السلطة

الوجودية يؤدي الأمر إلى تعريد الكنيسة ورجالها من سلطتهم وهذا يدل تاريخياً على أن الكنيسة لم تعد قادرة على ممارسة صلاحيات المجتمع الاقتصادي والسياسي والديني. مما يشكل تحدياً لمطلب الكنيسة السياسي.

وهي الكتاب تأكيد على سيادة الشعب واستقلال الدول التي تولد أمة. وعلامة الكنيسة أي إلغاء سلطتها السياسية. وبما أن الكنيسة وهي أقوى سلطة دينية تمثل العائق الرئيسي في القضاء على البعثة والتجربة الإقطاعية، فإن التمسك على الملأ القوي هو الذي يغطي على صراعات أسرار الإقطاع. ورغم الكتاب بمطالبته بإلغاء هيمنة الكنيسة برأساً لتفكيك المجتمع. وتطويع الأمة الناشئة وإجراء تغيير اجتماعي داخلي بضمن السلام داخل المجتمع. ويزيل الوهم الأبديولوجي في الحروب الصليبية لقد كان الكفاح ضد الكنيسة انذاك استراتيجية العمل السياسي.

وظهرت الرقعة السياسية في القرن الثمانية عشر تطوراً لاحقاً لفلسفة سيجر البرابنتي وابن رشد والفكر الإنسانية التي كان سطرها بالفلسفة تلاعب لسيجر البرابنتي وجانسون. ولم يتفكروا عن وضع كل شيء موضع تساؤل. ابن جرسيانوس في كتابه «الدافع عن السلام» يتمسك بنظرية العقل كتعبير شرعي من المدينة المرجوزية. ولقد تناول موضوع الكنيسة في بحثه عن السياسة والدولة وهو يعلن بصراحة وقوة بأنه لا يجوز أن تخضع قوانين الدولة لمطالب الكنيسة بل إن على رجال الكنيسة أن يخضعوا للدولة. وأن تخضع القرارات السياسية للشعب الحاكم. وأمس انتماؤهم للشعب سوى قرار بكونهم كائنات عاقلة تترك ضرورة الحياة الاجتماعية ويرى مرسيلوس أن العقل هو لدى الإنسان الحاجة المكونة للمناطق الاجتماعية. والإنسان ليس حيواناً مدنياً فحسب، بل كائن يخضع أيضاً للمؤثرات الفلسفية والاجتماعية... إلخ.

أما الحاكم فينتخب انتخاباً وهذا يعكس إرادة الجماعة. ويمثل أداء لصيانة القانون وحسن تنفيذه. خطة تفكيره السلام في الدولة فهي تدخل الكنيسة. ويعلن كتاب «الدافع عن السلام» أن عدم إعلان الكتاب المقدس وحده السلطة يمكن رجال الكنيسة من ملاحظة الناس بوصفهم هراطة ويحل الهجوم على الكنيسة على أنها قد أصبحت عاجزة. ويظهر اعتماد هذا التهاور على الرشدية في أن العقل الهولاتي يحدو فاعلاً. ويلزمه العقل الفعال الذي يعطي الإنسان كماله الأخير. وبهذا الاتكامل يدرك العقل الجسم والنفس أيضاً. ولذا يصبح القول إن الديسراطية تعتمد على توسيع وتعديل وظيفة العقل الفعال. فالعقل يتحد مع الطبيعة ومع جميع الناس. ويتجلى في الرجال

## عالم الفكر

السياسي المزسستاني. في العقل الاجتماعي والعقل الفني وفي الحياة الفنية الاجتماعية والدولة ويشهد مرسيلوس على أن إلغاء السلطة السياسية للكنيسة هو سبيل الاكمال الإلهي - الإنساني، وإلغاء سلطة الكنيسة يعني أن يوسع الأفراد تحقيق الاتصال بين العقل البشري الهولائي والعقل الفعال. ويعدو نظام الإدارة الكنسية مضطرباً وعمل الدولة معاقاً ومتعطلاً، خاصة حين يجعل الكنيسة في حل من التشريع المدني، ويضع أفراد القوم في مناصب كنسية عالية. لكل ما تقدم ينبغي تجريد الكنيسة من صلاحيتها، ويجب أن يبتدع مجمع المؤمنين في مستلزمات وأوراق الكنيسة، وأن يكون بالذاتي نظام الجماعة استكمالاً لنشاط الأفراد. إن كتاب المدافع عن السلام، يقدم برنامج دولة دينوية لومعة طامحة تقضي على البهيرة الإقطاعية وينقل فيها الاقتصاد المالي، وتتخضع الكنيسة للسلطة السياسية. والجمال الأخير المفتوح هو مجال جمهورية تميز فيها مصالح الدين والمصالح المدني. لم يقتصر مفهوم الطعمة على مرسيلوس، بل شمل التجاعيد مختلفة. ومع ذلك يمكن القول إن جيفون وروسيلوس كانا أبرز مطكرين لتجها سخرم إلى الطعمة والتطوير، إلى تأسيس الدولة العلمانية.

ومثال توماس ويلتون في إنجلترا جدهم في فرنسا إذ يقولون إن السيف لا يدر على نهم النفس الباطنة ولا يتفق الفهم الكاثوليكي كفسر التاطلة مع العقل وكان ويلتون من الرشدية الجفدية السياسية. وفي النصف الأول من القرن الرابع عشر ازدهر نفوذ الرشدية مجدداً في باريس وبولونيا وبادوا حيث ظهر بطرس اليبوني من بادوا وهو أبرز أعداء الرشدية للكنيسة وبالإضافة إلى الرشدية الرشيطه بالمعلوم الطمعية ظهرت رشدية سياسية إصماتية في البرتغال على يد توماس السكونتي صاحب الشروح المهمة حول النفس والعقل الفعال.

وبعد الباحث الألماني مارلين فرايمان أن التطوير الرشدي كان حركة ضخمة طلائية طبيعية أرسطية وعربية الأصول بدأت من كلية الفنون الثمرة في باريس، واستمرت في إيطاليا حتى مطلع العصور الحديثة. وفي عصر مرسيلوس ظهر الأديب الإيطالي الشهير دانتي (1265 - 1321) صاحب الكوميديا الإلهية. ويضم هذا الكتاب رحلة القرون الوسطى ويفسح المجال لعصر النهضة إته رمز آخر العصور الوسطى وأول عصر النهضة وهي مرحلة الانتقال من الإقطاع إلى البرعوانية في أوروبا بالمعنى العميق الكلمة.

إن عملية المعرفة الطمية الطعمة على اتحاد العقل الهولائي بالعقل الفعال في المجال الطبيعي وغير الطبيعي كانت لسل آخر النتائج التي جاء بها المذهب الرشدي الفلسفي، إذ ينقل هنا

الأسس النظرية لاستقبال ماعية الأشياء، والأطر القانوني من مجال البحث الطبيعي إلى مجال الاجتماع الإنساني والعقل المدني والعلوم الاجتماعية والنشاط السياسي. حدث هذا وبالفعل نفسه باب نظرياً المذهب الرشدي في تصاميم النزعة الإنسانية. ولما كانت الرشدية السياسية متوسعة هذه الرؤية الرشدية السابقة بتحليل عقل العقل بالانتقال من مجال البحث في علم الطبيعة إلى معالجات الإنسان الخلقة والعلوم الإنسانية. ولقد كان ابن رشد وحل النظر العقلي في جميع المجالات. وفاد التفكير في الرشدية اللاتينية إلى إقامة سياسة مدنية تستند إلى مقولة العقل الإنساني والعلم، واستلحاح الأسس النظري لمعرفة الطبيعة في تدبير شئون الحياة وتنظيمها. وهذا ما منح أوروبا في فترة الإعمار للتهضة القدرة على الإطاحة بالأنظمة الإقطاعية والكنسية، وتحويل بناء دولة مركزية نموذجية طامانية ديمقراطية. كل ابن رشد يؤثر الاعتدال في معالجة الشؤون الاجتماعية والتدوي في الأمور السياسية، فهل يمكن أن يتحلق على نحو مناسب لعصرنا ما يلعبه سيناريو الانتقال من فلسفة ابن رشد إلى الرشدية السياسية في أوروبا؟ وهل يمكن أن يتم سيناريو الانتقال إلى ملكان يسمى اتحاد العقل الهولندي والعقل الفعال في مجال الطبيعة إلى مجال الحياة الاجتماعية؟ وهل سيكون موصفاً - انتهاء باعتدال ابن رشد - التصدي للافتكار المحيطة بنا، أم ستلجأ إلى ترميم عقل ابن رشد - الاعتدال - وبالتالي لا يكون مع الاعتدال إلا دوام الحال؟

## الهوامش

- [١] هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية: ترجمة محمد مريّة ويحيى القيسي، منشورات دار هيثمية بيروت، ١٩٧٦، ص ٢٩
- [٢] ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، نشر عيسى عيسى، بيروت، ١٩٦٤، مجلد ٢، ص ١٦٥-١٦٦
- [٣] القصار: نفسه، ص ١٧٢
- [٤] ابن رشد: المحيوس ما بعد الطبيعة، نشر طهاني، بيروت، القاهرة، ١٩٤٨، ص ١٤١
- [٥] ابن رشد: توافيق التوافيق، تحقيق سليمان دنيا-دار المعارف، مصر، القسم ٦٦، طبعة ثانية، ١٩٧٦، ص ٢٧٦
- [٦] ابن رشد: الفلسفة ابن رشد، ص ١٧٥
- [٧] Aristotle Commentary on Plato's Republic, ed. J. Burnet, Cambridge (1887), P. 110-114
- [٨] د. ج. سبي: تاريخ الفلسفة في الإسلام: ترجمة محمد عبد الوهاب أبو ريدة، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤، ص ٢٦٨-٢٦٩
- [٩] مروج الذهب، ص ١٠٠، ص ١١٩-١٢٠
- [١٠] د. ج. سبي، مروج سبيل، ص ٢٢
- [١١] د. ج. سبي، مروج سبيل، ص ٢٢
- [١٢] تفسير ما بعد الطبيعة، ص ١٤
- [١٣] المروج نفسه، ص ١٢
- [١٤] B. Ley: Geschichte der Aufklärung und des Idealismus, vol. II, Berlin 1965, P. 311, ص ١١
- [١٥] توافيق التوافيق، ص ١١١
- [١٦] تفسير ما بعد الطبيعة، كتاب الفلك، ص ١٢١
- [١٧] المروج نفسه، ص ١٠٨
- [١٨] ابن رشد: المحيوس ما بعد الطبيعة، ص ١١٦
- [١٩] توافيق التوافيق، ص ١١٠
- [٢٠] ابن رشد: توافيق التوافيق، سليمان دنيا، القسم الأول، طبعة الأولى، دار المعارف، مصر، ص ١٢٢
- [٢١] توافيق التوافيق، ص ٢١٤
- [٢٢] الفلسفة ابن رشد، مصر، ص ١٦
- [٢٣] سلاوي المصري: دراسات في الفكر العربي، بيروت، ١٩٥٠، ص ٢٢٩
- [٢٤] يوسف كرم: العقل والوجود، دار المعارف، مصر، ص ١١١
- [٢٥] المروج نفسه، ص ١١٤-١١٥
- [٢٦] المحيوس ما بعد الطبيعة، ص ٢٠
- [٢٧] توافيق التوافيق، ص ١٠٢-١٠٣
- [٢٨] المروج نفسه، ص ١٠٠-١٠١
- [٢٩] المروج نفسه، ص ٢٢١
- [٣٠] هنري كوربان: مروج سبيل، ص ٢٦
- [٣١] فلسفة ابن رشد، ص ٢-٣
- [٣٢] تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ١، ص ١٠
- [٣٣] فلسفة ابن رشد، ص ١٦
- [٣٤] المروج نفسه، ص ٢٦
- [٣٥] محمد طهاني: المعرفة عند مفكري السلف، الفكر المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٧٥، ص ٢٠٨
- [٣٦] المحيوس كتاب النفس، ص ٤٢-٤٣
- [٣٧] المروج نفسه، ص ٤٢-٤٣

- (384) المرجع نفسه، ص 49-50.
- (385) المرجع نفسه، ص 50.
- (386) (أ) قصير، ما بعد الطهارة، ص 1129-1130.
- (387) (ب) قصير، كتاب النفس، ص 139.
- (388) (ج) ابن رشد، شرح الفريضة النفس، نسخة باريس (الصلح غير المعروف)، ص 133، المصدر الأول.
- (389) (د) المرجع نفسه، ص 139، المصدر الأول.
- (390) (هـ) المرجع نفسه، ص 139-140.
- (391) (و) المرجع نفسه، ص 139-140.
- (392) (ز) قصير، كتاب النفس، ص 140.
- (393) (ح) المرجع نفسه، ص 1.
- (394) (ط) شرح الفريضة نسخة باريس (الصلح بالعرف، غير)، ص 149، المصدر الأول.





# الحس النقدي عند الفيلسوف ابن رشد

د. محمد طه العراجي \*

أولاً: أهمية المفهوم النقدي وأبعاده في فلسفة ابن رشد:

قد لا تكون مطالبنا في القول إن ابن رشد يلقب على قمة عصر الفلسفة العربية لأسباب عديدة. قد يكون على رأسها ما تتميز به من حس نقدي. إننا لا نجد حساً نقدياً بهذه الصورة الشاملة والدقيقة عند الفلاسفة العرب الذين سبقوه وسواء عاشوا في المشرق العربي كالفارابي وابن سينا، أو وجدوا في المغرب العربي قبله كابن باجة وابن طفيل. إن نقد هؤلاء الفلاسفة يعد نقداً جزئياً لفيلسوف معين دون غيره، أو لاتجاه فكري فلسفي محدد، دون الفلاسفة والاتجاهات الأخرى.

أما بالنسبة إلى ابن رشد، فقد توالى له الحس النقدي الشامل والدقيق. وبذلك على ذلك، أننا قد لا نجد فيلسوفاً من الفلاسفة، أو اتجاهات من الاتجاهات التي سبقت ابن رشد، إلا وقام فيلسوفنا العملاق ابن رشد، بتوجيه سهام النقد إليه، نقد للمتكلمين ومن بينهم الغزالي، ونقد لأهل الظاهر، ونقد للفارابي وابن سينا، ونقد للصوفية، إلى آخر الاتجاهات الفكرية والفلسفية.

\* أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة القاهرة

لقد احتل الفيلسوف الأندلسي ابن رشد - الذي ولد عام ٥٢٠هـ = ١١٢٦م، وتوفي عام ٥٩٥هـ = ١١٩٨م وعلى وجه التحديد في العاشر من ديسمبر - مكانة كبيرة في تاريخ الفكر الفلسفي العالمي عامة والفكر الإسلامي العربي على وجه الخصوص. وقد لا نجد - كما اشرفا - فيلسوفا من فلاسفة العرب سواء من عاش منهم في الشرق العربي كالفارابي وابن سينا أو في المغرب العربي كابن باجة وابن طفيل، يمثل تلك المكانة التي يمثلها هذا الفيلسوف.

ولعل مما يدل على تلك المكانة التي يمثلها الفيلسوف ابن رشد - نجوع فلسفته في أوروبا، وتأثير كثير من المفكرين بأبعاد تلك الفلسفة، سواء تمثل هذا التأثير في مواظفة الفيلسوف على رأي أو أكثر من أرائه الفلسفية، أو تمثل في القيام بالهجوم على هذا الرأي أو ذلك من الآراء التي قال بها هذا الفيلسوف - وهذا كله سواء التولقة أو الهجوم والنقد، يظهر في حركة الرشدية اللاتينية بصفة خاصة.

وإذا ضالمنا عن الأسباب التي من أجلها احتل ابن رشد تلك المكانة استلضعا من جانبنا القول إن أهمية هذا الفيلسوف في تاريخ الفكر الفلسفي العربي، ترجع إلى بروز النص النقدي عند هذا الفيلسوف من جهة ومراعاة الفلسفة العقل من جهة أخرى. حتى إن فلسفته تعد تعبيرا عن ثورة العقل وانتصاره. ولهذا نقول أنه إن الفيلسوف العقل في الإسلام، بالإضافة إلى قيامه بالكثير من الشروح على مؤلفات أرسطو واتخاذ مواقف خاصة به أثناء قيامه بتلك الشروح والتفصيله للبرهان ورفعه فوق مرتبة الجدل والخطابة.

ولا يعني هذا أن النص النقدي أو التهج النقدي الذي سار فيه ابن رشد يعد شيئا غير الجانب العقلاني عند هذا الفيلسوف، بل على العكس من ذلك تماما، إذ سنرى أن منهج النقد في فلسفة هذا الفيلسوف كان قائما على أساس تمسك ابن رشد بالعقل، وإعلاء مكانته فوق كل كلمة بمعنى أن ابن رشد حين ينفذ هذا الفيلسوف أو ذلك، أو ينفذ اتجاهها من الاتجاهات، فإنه يقيم نقده على أساس تمسكه بالعقل، بحيث لا يرضى عنه بديلا إنه - كما سنرى - حين يدن أن ابن سينا قد أخطأ، فإنه ينفذه لأنه ابتعد عن المسار العقلي. وحين يبرر ضعف الطريق الصوفي، فإن ذلك يفرم على أساس اعتكائه بأن طريق العقل وطريق التصوف لا يمكن أن يلتقا.

ونود أن نشير إلى أننا إذا كنا نجد عند ابن رشد منهجا نقديا، فإن هذا إن دل على شيء - فإنه يدل على تمسكه بمفاهيم الفكر الفلسفي، إذ لا يخفى علينا أن الفكر إذا أراد أن يقدم لنا فكريا فلسفيا، فإن هذا الفكر الفلسفي لابد أن يقدم على أساس النقد لا مجرد المتابعة لأراء.

الأخرون أي الفكر أو كان متابعاً لآراء الآخرين مقلداً لهم فإنه لا يستحق أن يسمى بالفيلسوف ولا يصح أن نقول إنه يكتب في مجال الفلسفة.

ومن هنا نجد النقد معبراً عن الحركة لا السكون، ومعبراً عن التجديد لا التقليد، ومعبراً عن الثورة لا الهمود. كما نجد أن الفلاسفة الذين يتميزون بالحس النقدي والشكي يحتلون مكانة كبيرة في تاريخ الفلسفة فهما وبسيطة وحديثة.

احل تلك المكانة السوفسطائيون لحسهم النقدي الشكي، واحتلها أرسطو بنقده لكل الآراء والاتجاهات التي سبقت من آراء فلاسفة المدرسة الأيونية حتى آراء أساتذته أفلاطون، واحتلها أيضاً كانت KANT الفيلسوف الألماني حتى إن فلسفته تشطر الفلسفة الحديثة شطرين، الفلسفة قبل كانت KANT والفلسفة بعد كانت. واحتلها المعتزلة لروحهم النقدية، واحتلها فيلسوفنا ابن رشد، إذ نقد أكثر الاتجاهات التي سبقت كالاتجاهات الكلامية والصوفية واتجاهات فلاسفة سبوه كالفارابي وابن سينا، وذلك على النحو الذي سبق أن أشرنا إليه منذ قليل.

ومن هنا نجد ابن رشد وأتباعه على قمة الفلسفة العربية، وبعد لا نجد فيلسوفاً عربياً حتى أواخر العصور التي نعيشها. إذ انقطع نهجاً الفلسفة العربية بعد وفاة ابن رشد.

ولا يعني هذا القول أن عزلاء الفلاسفة دون غيرهم هم الذين يتميزون بالروح النقدية، إذ إن ما ذكرناه مجرد أمثلة على بروز الحس النقدي عند فلاسفة يحتلون بالمهج الذي يبعوه مكانة كبرى في تاريخ الفلسفة، لأن التفكير النقدي بعد في الواقع فهما قدم الفلسفة، بمعنى أنها إذا تساطعت من خصائص الفكر الفلسفي، ومعاني الشروط التي يجب أن تتوافر في الفكر حتى يكون فكراً فلسفياً. وحتى يكون صاحب هذا الفكر فيلسوفاً فلا بد أن نضع في الاعتبار أن النقد من الشروط أو الخصائص المهمة للفكر الفلسفي ومن هنا يكون للتفكير النقدي دلالة فلسفية، وسواء وجدناه عند المعتزلة من أمثال الجاحظ أو وجدناه عند أرباب من أمثال «أبو العلاء المعري».

فإذا قلنا إن غرباً من أفراد البشر بعد فيلسوفاً، فإن فكره لابد أن يكون مشبعاً عن بواشر النقد والسكون والهمود، ومفروضاً التزاماً تاماً بالتجديد والحركة، وإلا كيف نطوّر بين المعرفة العادية والمعرفة الفلسفية إن معرفة عامة الناس تهيئ، من التقليد إلى أكبر حد، أما المعرفة الفلسفية فلا تعمل في طوائفها متابعة للآخرين مهما بلغوا من الشهرة.

وما يقال عن المعرفة يقال عن السلوك، ما يقال عن الجانب النظري يقال عن الجانب التطبيقي ولعل هذا ما دفع أفلاطون إلى التفرقة بين الفلسفة العادية أو العامية وبين الفلسفة الفلسفية. إن

الفضيلة العادية تجيب، عن التقليد، إن صاحبها لا يدعو أن يكون مثلاً في سلوكه للآخرين، إنما مثل النمل والنحل، كل نملة تفعل فعلاً كبيراً من العمل، وكل نملة لا تخرج في عملها عما يفعله سائر النمل، أما الفضيلة الفلسفية تقوم على النقد، تقوم على الذاتية، ومن هذا لا يكون صاحبها متابعاً أو مثلاً لسلوك غيره من أفراد البشر، وذلك إذا كانوا على غير صواب في سلوكهم الذي اعتادوا عليه.

وبعد القول إن ابن رشد حين اتبع منهجاً فلسفياً، فإن مذهبه الفلسفي قد جاء معبراً عن فكر صاحبه، لقد جاء فكره مستقلاً عن فكر الآخرين، إذ لا يخفى علينا أن أي إبداع في مجال العلوم الإنسانية لابد أن يقوم على الذاتية وعلى النقد، وعلى التفكير الحر المستقل، وواضح أن هذه الجوانب كلها تتناهى تماماً مع التقليد، إن التقليد يُلغى فكره في طيوس الآخرين لأنه لا يختلف في فكره عن فكر هؤلاء الذين أخذ عنهم أفكاره.

وإذا كان ابن رشد قد اتبع منهجاً فلسفياً خالف فيه ما اتفق أو ترافع عليه غيره، فإن من الطبيعي أن تجد أفكاره معارضة ومضادة إلى درجة كبيرة، وأجل هذا ما يفسر نكبة ابن رشد قبل وفاته، ولكن العلوم الفكرية الإنسانية، ولم يكن هؤلاء الذين تصحوا بهجوم عليه، عاين رشد خالف المنهج التقليدي، ومن شذّبوا في نكبة لا تسبغ عنهم إلا أسماء مجرد أسماء في مصطب الإهمال والتسيان.

ونود أن نطير قبل تحليل أبعاد المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، إلى أن هذا المنهج قد ساعدت على قيامه وبروزة عند هذا الفيلسوف، عدة عوامل من بينها اشتغاله بالقضاء واعتنايه بالغة.

لقد تولّى ابن رشد وظيفة القضاء في مختلف بلاد الاندلس<sup>(١٩)</sup> كما تولّى منصب قاضي القضاء في أيام الحليفة يوسف بن عبد المؤمن، بعد أن كان قاضياً بالسيبالية، ولا يخفى علينا أن التصحيم الذي يقوم به القاضي بن القاضي قد يكون مؤدياً إلى تنمية الروح النقدية بصورة أو بآخر، هذه الروح التي ظهرت في تشكيكه بين الأراء المختلفة والمتعارضة وترجيح رأي على رأي، والكشف عن الأخطاء والتناقضات التي وجدت في فكر السابقين عليه.

وما يقال عن القضاء، يقال عن اللغة والاعتناء ابن رشد به، لقد ترك لنا ابن رشد الكثير من الكتب والرسائل في مجال اللغة، ومن أهمها كتاب القيم «بداية الجند» ونهاية المقصد» في اللغة.

يقول ابن الأثير<sup>(١٧)</sup> عن هذا الكتاب: إن ابن رشد قد أعطى فيه السمات الخلاف وظل ووجهه غامضاً وانفتح به، ولا يعلم في فنه التفجع منه ولا أحسن منه شيئاً وقد أصبح بذلك الوحيد، حصراً في علم الفقه والخلاف<sup>(١٨)</sup>.

وما يهتد في هذا المجال هو القول: إن اتجاه ابن رشد في دراسة الفقه قد انعكس في تكوين اتجاهه النقدي في الفلسفة. إذ إن الدارس لكتاب «بداية المنيعة» ونهاية القصد» بلاسط حسناً تقديماً عند فيلسوفها إنه لا يمكنه بمجرد رواية وفهمه لراء غيره، بل يخصص هذه الآراء ويفحصها نقداً دقيقاً. وقد عبر عن ذلك ابن خزمون<sup>(١٩)</sup> حين قال: إن القرابة كانت أغلب من الرواية. أي أن النظر العقلي النقدي كان غالباً على منهج هذا الفقيه حين كان يبحث في هذا المجال. مجال الفقه.

فحين رشد في بداية كتابه هذا يبحث في القياس الشرعي ومنهجي بالاعتناء والتأويل. إنه يعرّف القياس ويبيّن وظائفه حين يقول: «إن القياس الشرعي إحقاق الحكم الواجب لشيء ما بالشرع، بالشئ المنكوت عنه تشبيه بالشئ الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم أو لعله يخاصه بينهما. ولذلك كان القياس الشرعي مستقلاً قياساً شياً وقياساً غناء»<sup>(٢٠)</sup>.

والمقارن بين كتابه في الدين وكتابيه بفصل الفلاح هما: «بين الحكمة والشرعة من الاتصال» بلاسط تقارباً إن لم يكن توحيداً. لأن اتجاه ابن رشد في كتابه في مجال الفقه وكتابيه في مجال الفلسفة بل إنه في بحثه في الواجب والمنعوت والمطور والكثرة والأباح وبك في كتابيه بفصل الفلاح. يستلزم من دراسته لهذه الأحكام في كتبه في مجال الفقه. ونقده للحشوية الذين يظنون عند ظاهر الآيات. ولا يسمعون بالتأويل. وبك في كتابيه «فصل الفلاح» ومناهج الآلة في عقائد الفقه كان متصلاً بالمسائل التي بحثها في كتابه «بداية المنيعة».

نتهي من هذا إلى القول: إننا لو أردنا البحث عن أسس وخطور المنهج النقدي عند ابن رشد، فإنه لابد أن نضع في الاعتبار عوامل مساعدت ابن رشد على تكوين هذا المنهج. منها اشتغاله بالفقه، ودراساته في المسائل الفقهية الخلافية، وخاصة إذا لاحظنا أن ابن رشد يلجأ إلى القياس والاجتهاد سواء في المسائل الفقهية الخلافية، أو في الموضوعات والمشكلات الفلسفية التي بحث فيها سواء في كتبه المؤلفة أو كتبه الشارحة، وإن كنا نرى أن كتبه الشارحة، أي الكتب التي شرح فيها فلسفة أرسطو تعد أعلى في الحس الفلسفي النقدي من كتبه المؤلفة كفصل الفلاح ومناهج الآلة في عقائد الفقه، ونهايت التفاهات، تلك الكتب التي ترتبط بأسباب وجواب تلمذية. إن شرحه لكتب أرسطو، وخاصة كتاب الميتافيزيقا لأرسطو، يعد فيها أكثر آراء ابن رشد الجرئة والعقلانية والفقهية.

## ثانياً: المذهب النقدي وتاويل الظاهر

سبق أن أثرنا إشارة موجزة إلى أن ابن رشد حين تولى بالتأويل بالاجتهاد في فهم النص، فإن هذا يدلنا على أنه اتخذ لنفسه مذهباً نقدياً

ومرد الآن الإشارة إلى موضوعين يرتبط كل واحد منهما بالآخر، ويؤديان إلى الدلالة على المذهب النقدي في فلسفة ابن رشد.

الموضوع الأول هو التوفيق بين الفلسفة والدين والموضوع الثاني هو نقده للحشوية في مجال البحث في وجود الله تعالى. وسنرى أن هذين الموضوعين يجمعهما البحث في تأويل الظاهر

فابن رشد حين حاول التوفيق بين الفلسفة والدين، فإن هذا التوفيق من جانبه بصرف النظر عن مدى صواب هذه المحاولة أو خطئها، كان قائماً على تأويل الظاهر والتجويد إلى التباس العقلي وبغض موقف الفكريين كنظر العقلي

إنه يذهب إلى أن الغرض من هذا البحث هو التمسك على حدة بالنظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وطول المنطق مباح بالشرع أم محظور أم ميسور به إما على حدة التمسك وإما على جهة التوحيد.<sup>(٢٣)</sup>

ويقول ابن رشد إن الفلسفة إما كانت خيرة عن النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلائلها على المصانع، وإن التوجييدات تدل على المصانع لمعرفة صنعتها، وكلما كانت المعرفة بصنعها أتم كانت المعرفة بالمصانع أتم. فإن هذا يؤدي إلى القول إن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به.<sup>(٢٤)</sup>

ويحاول ابن رشد في مجال دفاعه عن فكرته الاستعانة بآيات قرآنية وفيها بما يؤدي إلى تبرير ما يذهب إليه

فقرآه تعالى «أو لم ينظروا في مخلوقات السموات والأرض وما خلق الله من شيء» (٢٥)، فيها حث على النظر في جميع الموجودات.<sup>(٢٦)</sup>

وقوله تعالى «فاعتبروا يا أولي الأبصار»<sup>(٢٧)</sup> فيها نص على وجود استعمال التباس العقلي أو العقلي والشرعي معاً.<sup>(٢٨)</sup>

ويمكن ترتيب هذه الفكرة في صورة تباين كالآتي

الغرض من الفلسفة النظر العقلي في الكون للوصول إلى معرفة صانع

يسمى الذين على سبيل الوجوب بأن يعرف الإنسان الله بالنظر في التكوين والتفكير فيه. إذا دراسة الفلسفة واحدة محكم الذين على التأويلين عليها، أي على لوابي الأتلة البرهانية

وإذا كان ابن رشد لا يريد أن يثبت عند ظاهر الآية ويلجأ إلى التأويل، فإن هذا يقوم على أساس أنه يريد تمايز الطريق الشطابي وذلك حتى يصل إلى البرهان الذي يقوم أساساً على العقل إنه يقول: «إذا نفرد أن الشرع قد أوجب النظر بالخلق في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجيه منه. وهذا هو القياس أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظراً في الموجودات بالقياس العقلي. ويصح أن هذا القصور من النظر الذي دعا الشرع إليه يحدث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمى برهانا»<sup>(137)</sup>

وإذا كان هناك من يعترض كالمشوية مثلاً على استخدام القياس العقلي على أساس أنه بدعة لأنه لم يكن في المصدر الأول للإسلام، ومن هذا يكون بدعة، فإن ابن رشد يقول إن النظر أيضاً في القياس الظهري وأنواعه قد استنبط بعد المصدر الأول، ولا يرى أنه بدعة، وكذلك يجب أن نعتقد في القياس العقلي<sup>(138)</sup>

بل إن الشيء إذا كان يلجأ إلى القياس في كثير من الاستخدام الطبيعية، فنولي بالفيلسوف صاحب العلم بالبرهان أن يفعل ذلك، فالنتيجة عند قياس شيء والفيلسوف عند قياس شيءي برهاني<sup>(139)</sup>

من هذا كله نجد ابن رشد صريحاً على نقد الذين يرددون الوقوف عند ظاهر الآيات بحيث يعمدون التأويل. ونقد ابن رشد هذا بعد ما جاء - كما سبق أن أشرنا - من إيمانه والعقل إنه يرى أن الفيلسوف لا يصح من جانب الوقوف عند ظاهر الآية، بل وأوجه تأويلها.

يقول ابن رشد في عبارة مهمة<sup>(140)</sup> إن دلتنا على شيء، فإننا نلجأ على منهجه النقدي وبوقفه إذا، الشطابين وهم أهل الظاهر، ومنهم منقطع قطعاً إن كل ما أدعى إليه البرهان ومخالفة ظاهر الشرع، إن ذلك الظاهر بقيل التأويل على قانون التأويل العربي<sup>(141)</sup> وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يوثاق بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها بعد من زوال هذا المعنى وجريه. ونحدد هذا المقصد من الجمع بين المفعول والمفعول، بل نقول إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهرة لما أدعى إليه البرهان.

لذا إن ابن رشد حين نادى بالتأويل معبراً بذلك عن منهجه النقدي، وقد طبق ذلك على موضوع التأويل بين الفلسفة، كما طبقه على نقده للمشوية وإذا كنا قد أشرنا إشارة موجزة إلى

الجناب الأول، فإننا نريد أن نلفظ ولغة قصيرة عند الجانب الثاني، وسنبين لنا كيف أن كل جانب منهما يرتبط بالآخر، حيث يحرران معا عن منهج فيلسوفنا القديس.

فالمشوية اتكملت أصولها على الأخذ بآيات القرآن والتي تدل في ظاهرها على التجسيم، وفهمت هذه الآيات على ظاهر لفظها<sup>(٢٢٢)</sup>. ومن القيام بآية محاولة التوفيل، بل فوئسوا التوفيل إلى الله تعالى<sup>(٢٢٣)</sup>.

وقد بين لنا ابن رشد أن هذه المظانقة قد ذهبت إلى أن الطريق إلى معرفة وجود الله تعالى هو السمع وحده لا العقل، بمعنى أن الإيمان بوجوده تعالى يكفي أن يكون عن طريق الشروع، كما هو الحال في أحوال الغفار وغير ذلك مما لا منحل للعقل فيه<sup>(٢٢٤)</sup>.

ويرى ابن رشد في معرض هذه لهم، أنهم باعتبارهم على ظاهر الآيات غلط دون توفيل لها، قد ضلوا صليفا عن النظر العقلي الذي أمر به الله في آيات كثيرة برزت في القرآن الكريم.

ويذكر ابن رشد الكثير من الآيات القرآنية التي يتقدم بالصلاح نفسه الذي يستقدمونه فيها يزعمون بمعنى أنهم إذا كانوا يرجعون أن طريقهم هذا ليس طريقا شرعيا، فإن ابن رشد يدل على ضعف مستلهم بالفسر، إلى القرآن الكريم، والله تعالى يقول: «استمعوا يا أولي الأبصار»<sup>(٢٢٥)</sup>. وهذا دليل على وجوب استعمال الفلاس العقلي أو العقلي والشرعي مد<sup>(٢٢٦)</sup> ويقول تعالى: «أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء»<sup>(٢٢٧)</sup> وفي هذا نص على النظر في جميع الموجودات<sup>(٢٢٨)</sup> وقد سيجل أن نشربنا إلى ذلك في بيان محاولة التوفيل عند ابن رشد.

ومعنى هذا أن الشروع إذا كان قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من العلوم واستفراجه منه، فمن الواجب إذن أن نجعل نظريتنا في الموجودات بالفلاس العقلي<sup>(٢٢٩)</sup>.

ونستطيع القول إن ابن رشد يقدم نقده لهذا، الذين لا يسمعون بالتوفيل العقلي على أساس، وليس على أساس واحد.

أساس أول هو أن الإيمان بمبدأ عالم، ونحن نلغي المشوية دور العقل في توفيل الآيات، فإنهم يلغون تلك الإنسانية ومن هذا لا نجد عرقا بين الحيوان الذي لا عقل له وبين الإنسان الذي يجب أن يتميز بالعقل.



الأساس تكن وأخير، سبيل أن نلجأ إليه، وهو أن إلغاء الموضوعية النظر العقلي لا يتفق مع ما جاء بالفقران من إلهات كثيرة على وجوب النظر والتفكير والاعتدال<sup>(٢٢)</sup> وهكذا استطاع ابن رشد منهجه النقدي الدخول إلى التأويل وإقامة هذا التأويل على أساس العقل

### ثالثاً: المنهج النقدي ورفض الطريق الصوفي

قلنا إن ابن رشد حين انتقد لطسمة منهجاً مدعياً، يفتقد على أساسه الآراء والاتجاهات التي لا توافق عليها لأنها لا تتفق مع العقل، تلك القوة التي يرفعها ابن رشد فوق كل قوة أخرى، حيث إن هذا الاتجاه أو ذلك إذا كان لا يوافق عليه ابن رشد ويقوم بتلقده، فإن سبب ذلك أنه لا يجد اتفاقاً بين هذا الاتجاه من جهة، وبين الجانب العقلائي من جهة أخرى، ومن هنا نجد حرصاً على نقد هذه الآراء والاتجاهات التي لا يمتثلها اتجاهات عقلية

ويروى الآن أن خلف هذا نقد ابن رشد للطريق الصوفي، إن إله تله في كثير من المجالات التي يبحث فيها ومنها نظرية المعرفة ومشكلة الاتصال بوجود الله وأخرها من مجالات ومشكلات يبحث فيها فيلسوفنا.

فإذا كان ابن رشد قبل أن يقدم لنا أدلة على وجود الله قد نقد الموضوعية كما رأينا أنهم لا يسمعون بالتأويل العقلي، فإنه قد نقد أيضاً الموضوعية على الأساس نفسه الذي يلهم عليه منهجه النقدي، وهو الأساس العقلي.

فإن رشد يأخذ على الموضوعية أن طرفهم في النظر ليست طرقاً نظرية، أي مركبة من مقدمات تؤدي إلى نتائج إذ إنهم يرون أن معرفة الله وبغيره من الموجودات عبارة عن شيء يلقي في النفس عند نهريها من العوارض الشهوانية وإدخالها بالفكرة على المطلوب.

إنهم يدعون إلى أنهم يعرفون الله بالله قبل لقائهم مع معرفته الله تعالى "قال بالله قبل عما بال العقل" قال العقل عاجز، والعاجز لا يدل إلا على عاجز منه وهو لا يعرف الله إلا بالله<sup>(٢٣)</sup>

والواقع فيما يرى من جانبنا أن الطريق الصوفي لا يمكن أن يلتقي والطريق العقلي إن حكمه الموضوعية وحكمة الفلاسفة تتخللان خلال الاعتدال، ونظراً لأن التجربة الموضوعية ليست راجعة إلى الحس أو إلى العقل، وإنما هي نور يلفه به الله في قلب من أجهه إنهم أي الموضوعية، فيما يقول الغزالي<sup>(٢٤)</sup> لزباب الأحوال لا أصحاب الأقال، إنهم يصلون إلى هذه الأحوال بالإلهام، وهو ما

لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الجاري، وإنما هو كالمصود في سراج الذهب، ينع على قلب فارغ لطيف.

هذا إن قلنا على شيء، فإنما قلنا على أن طريقة هؤلاء الصوفية تعد طريقة فردية بمعنى أن لكل سالك إلى الله حياته الفردية الخاصة به وعمله الروحي الذي يعيش فيه وحده، وهذا لا يتفق مع الطريق العقلي الذي يعد طريقة مشتركة، وإنشكك كان متولفاً من أن رشد نقد هذا الطريق الذي يتنافى تماماً مع طريق العقل والذي يعد أهل الانبياء نسمة بين أفراد البشر.

فقد يقول في عبارة مهمة<sup>14</sup> نكتشف لنا عن منهجه الفطري بالنسبة للطريق الصوفي «إن هذه الطريقة - طريقة الصوفية - وإن سلمنا وجودها، فإنها ليست خاصة للناس بما هم أناس، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس، لبطت طريقة النظر، ولكان وجودها بالناس عبثاً، والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتدال وتنبية على طريق النظر، نعم لسنا ننكر أن تكون إقامة الشهوات شرطاً في صحة النظر، **فإنما تكون الصحة شرطاً في ذلك**، لا أن إقامة الشهوات هي التي تعيد المعرفة ذاتياً، وإن كانت شرطاً فيها كما أن الصحة شرط في التعليم، وإن كانت ليست مفيدة له. ومن هذه القضايا دعا الفخر إلى هذه الطريقة ودعا إليها في جعلتها حلاً، اضني عن العمل، لا لأنها كافية بنفسها كما عن القوم، بل إن كانت نافعة في النظر فعلى الوجه الذي قلنا وهذا بين عند من انصف واعتبر الأمر بنفسه».

وهكذا يتكشف لنا أين رشد في معرض نقد الطريق الصوفي كيف أن هذا الطريق يتنافى مع الطريق العقلي، إذ إن الطريق الصوفي يعد طريقة فردية ذاتية، ومن هنا لا يمكن إقامة البرهان على أي قول من أقوال الصوفية، نظراً لأنها لا تعدو كونها نزعات شخصية وجدانية لا يستطيع مع قضائها العقل، إنهم بمنهجهم الذاتي هذا يحطمون أسس المعرفة العقلية، إذ لا بد من مبادئ معينة وأسس محددة للمعرفة، أما القول مع الصوفية بأن هذه المعرفة تحدث بطريقة لا يدري كيف حصلت له، فإن هذا يعد فيما يرى من جانباً نوعاً من الإنفلاس الفكري، ولهذا يعد الاتجاه الصوفي إنكاراً لمبادئ العقل والنطق، إذ كيف نجمع بين هذا الاتجاه الصوفي وبين الدعوة إلى النظر في التكون والوصول إلى معرفة الحقائق، وكيف يتسنى لنا فهم مبادئ الغائية والسببية وقياسهما على مبادئ مخلوقة.

وإذا كان ابن رشد قد نقد الطريق الصوفي، والذي يزعم أحصائه أنه طريق موصول إلى معرفة وجود الله، فإنه قد نقد الصوفية أيضاً في معرض دراسته لنظرية المعرفة وبحثه في مشكلة الاتصال. وهذا النقد قائم أساساً على منهج الذي يستند إلى العقل.

فابن رشد حين بحث في إلهاء البرزخ، وفي العقل العملي والعقل النظري، يذهب إلى أن المعرفة تركز على المقارنة الأساسية بين الوجود المصنوع والوجود الطويل، والصعود من الأول (الجزئي) إلى الثاني (الكلي). نحدد بدرس مشكلة الاتصال ومعرض آراء كثير من المفكرين حولها ويتخذ نقداً طريق الاتصال الصوفي كطريق يوصون أنه يؤدي إلى كمال الإنسان، ويصوير ابن رشد كمالاً يقوم على العقل أساساً فهو يقول: «وهذه الحال من الاتكاء هي التي ترونها الصوفية، وبين أنهم لم يصلوها قط إذ كان من الضروري في وصولها معرفة العلوم النظرية ولذلك كانت هذه الحال كمالاً كمال إلهي للإنسان، فإن الكمال الطبيعي إنما هو أن يحصل له في العلوم النظرية التكاليف التي عرّف في كتاب البرهان»<sup>(٣٢)</sup>

ومن هنا نجد ابن رشد يتخذ الطريق الصوفي طريقاً لا يمكن إتباعه إذا كنا نريد طريقين للاتصال: طريق أول يبدأ بالمصنوعات حتى يصل إلى حصول المخلوقات في حلقنا، وطريق ثان يقوم على القول بأن الاتصال بعد معرفة إلهية لا تتيسر إلا للسعداء. فإبنا نجد ابن رشد يتخذ بالطريق الأول لأنه يتفق مع منهجه في تدرج المعرفة الإنسانية من المصنوعات إلى المخلوقات، أي يقول بتطور طبيعي إنساني للمعرفة، أما الطريق الثاني فإن ابن رشد يرفضه رفضاً تاماً لأنه ليس داخلأ في مجال النفس أو مجال العقل، بل يتنصر المعرفة بنوع من العجائب والخرافات. وغير خلاف علينا أن هذا التفسير لا يمكن القول به في مجال العلم

وبهذا ثم لاين رشد قد نقد الطريق الصوفي، تلك الطريق الذي يرى أن الإنسان لا يستطيع الصعود إلى مرحلة الاتصال بالعلم والبحث، بل عن طريق التشفيف والتزهد يصل الإنسان إلى هذه المرحلة<sup>(٣٣)</sup>

وإذا كان ابن رشد قد نقد هذا الطريق، فإنه لم يعبداً عن التصوف، وذلك لماكده على القول إنه لا موصول إلى الاتصال إلا بالعلم، أي عند النقطة التي تصل فيها ملكات الإنسان إلى أقصى قوتها<sup>(٣٤)</sup>

## رابعاً: المنهج النقدي وموقف ابن رشد من ابن سينا

إذا كان ابن رشد يتخذ طريق المشيئة وطريق الصوغية على أساس منهجه النقدي الذي يرتكز على العقل، فإنه يتخذ أيضاً ابن سينا، إذا إن ابن سينا قد ابتعد في بعض جوانب فلسفته عن الطريق العقلي، ومن هنا وجد ابن رشد أن من واجبه نقد ابن سينا حتى يستطيع إعلاء كلمة العقل فوق كل كلمة.

والواقع أن نقد ابن رشد لابن سينا لا يقل أهمية عن نقده للغزالي، بل بعد أكثر أهمية من نقده للغزالي، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أنه نقد فيلسوف لفيلسوف أما بالنسبة للغزالي، فإنه نقد فيلسوف لمفكر متكلم أشعري صوفي.

ولكننا للأسف الشديد استرغنا في الكشف عن وجود ابن رشد على الغزالي، تلك التردد التي تظهر في كتاب منهج التفاضل، الذي قام ابن رشد فيه بالرد على كتاب نهضة الفلاسفة، ولكننا لم نهتم اهتماماً كبيراً بتدليل أرجح نقد ابن رشد للفيلسوف ابن سينا الفيلسوف المشرفي.

ومستحاول الآن الكشف عن حقيقة نهضة ابن رشد ابن سينا، وسيتبين لنا كيف أن المنهج النقدي الذي سلكه ابن رشد في رده على ابن سينا، إنما كان قائماً إلى حد كبير على إيمان ابن رشد بالعقل، بمعنى أن ابن سينا إذا تأثر بمفاهيم جدلية كلامية قائم رشد بعد أنه لا مفر من نقده، لأن الطريق الجدلي لا يرقى إلى مستوى البرهان الذي يقوم على العقل بالإسقاط إلى أن تأثر ابن رشد بأرسطو وإعجابه به، كان سبباً لقامه بنقد ابن سينا، فإذا ابتعد ابن سينا عن فلسفة أرسطو، أو فهمها فهماً خاطئاً، فلن ابن رشد بعد أنه لا مفر من القيام بنقد هذا الفيلسوف.

لذا إن ابن رشد يتخذ ابن سينا في مجالات عديدة وهو في الواقع لا يدع فرصة تمر دون أن ينقد فيها هذا الفيلسوف ويقوم بنقده لرائته (33).

فابن رشد - كما سبق أن ذكرنا - يلزم تماماً أن ابن سينا لم يفهم في بعض مواضع فلسفته مذهب أرسطو كما ينبغي أن يكون الفهم، بل إنه خلط أحياناً بين آراء أرسطية وآراء افلاطونية ومن هنا أراد ابن رشد تحليل فلسفة أرسطو من العناصر الدقيقة عليها، بمعنى أنه يريد أن يقدم مذهب أرسطو للعالم الإسلامي خالياً من الخطأ، بعض الفساح والمفسرين وتناقضاتهم.

ونود أن نشير إلى أن ابن رشد إذا كان ينقد ابن سينا، فإن الهدف من ذلك لم يكن مجرد نقد هذا الفيلسوف، بل إن الهدف أيضاً بيان الأخطاء التي وقع فيها خصمه الغزالي الذي اعتمد في أبحاث كثيرة على فهم ابن سينا لأرسطو. ولم يرجع إلى مذهب أرسطو من خلال كتبه

إذاً كان الغزالي قد طعن أنه رد على فلسفة أرسطو. فإن ابن رشد يبين لنا بحسه النقدي أن هذا الرد بعد خاطئ لأن الغزالي استند في تكفيره للفلاسفة على آراء ابن سينا لا على آراء أرسطو الحقيقية. وهذا يدل على أن ابن سينا لم ينقل رأي أرسطو كما ينبغي أن ينقله وبعبارة

وهذا إن قلنا على شيء، فإننا قلنا على أن ابن رشد طبق المنهج النقدي وحسب النقدي يريد التمييز بين فلسفة أرسطو وفلسفة ابن سينا، ولعمري فإن هذا الاتهام بعد قاعدة منهجية غاية في البساطة يجب أن نلزم بها، بمعنى أننا إذا أردنا دراسة آراء فيلسوف ما من الفلاسفة، فإنه لا مفر من الرجوع إلى كتب هذا الفيلسوف نفسه، ولا نعتمد اعتماداً كلياً على فهم الشراح لهذا الفيلسوف، بل إن فهم الشراح يجب أن يكون في مرتبة ثانوية لا في المرتبة الأولى

فإن ابن رشد يذهب إلى أنه إذا نسب اتهام ما من الاتهامات إلى الفلاسفة، فيلزم أن ينسب إلى المصدر الحقيقي الذي كان هذا ينشأ عنه الاتهام، وهو ينسب بذلك ابن سينا على وجه الخصوص<sup>(37)</sup>. إذ إن القصور في الحكمة إنما نتج عن أن الغزالي لم ينظر إلى رأي أرسطو، إلا من خلال ابن سينا<sup>(38)</sup>

يقول ابن رشد: «إن الأصول البرهانية في كتب القدماء الذين كتبوا في هذه الأشياء، وبخاصة في كتب الحكيم الأول، لا ما أثبتته في ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب إلى الإسلام أن القى له شيء من ذلك، فإن ما اختلفوا من هذا العلم هو من جنس الأصول الطبية لأنها من دفعات عامة لأغراض، أي خارجة عن طبيعة الموضوع»<sup>(39)</sup>

ابن رشد إذن ينقد ابن سينا في هذا المجال لأنه يعرف أن بعض الأخطاء التي وقع فيها الغزالي إنما كان مصدرها خلطه بين آراء أرسطية وآراء سينية

بيد أن نقد ابن رشد لم يقتصر على هذا المجال فقط، بل إنه نظراً لحسه النقدي ينقد ابن سينا في كثير من أرائه سواء في المجالات الإلهية أو المجالات الطبيعية. ليس هذا نصيب بل إنه ينقد ابن سينا في كثير من التكريرات والتواضع الحزنية

وسنشير الآن إلى مجرد نماذج من هذا النقد حتى نتمكن على ما سيقول أن نشوق إليه، وهو أن المنهج النقدي عند فيلسوفنا يقوم على أسس محددة من بينها تعامله مع الفلسفة الأرسطية في

كثير من المجالات التي بحث فيها، بالإضافة بطبيعة الحال إلى محاولته الانتصار للعقل، حيث إنه إذا وجد رأيا من الآراء، لا يقوم على أساس عقلي، فإنه يجد من واجبه الكشف عن الأخطاء والناقضات الموجودة في هذا الرأي أو ذاك من هذه الآراء.

فإن سينا قد قدم لنا دليلا على وجود الله، هو دليل الممكن والواجب، ذهب فيه إلى أن كل ممكن الوجود بذاته إنما يوجد عن واجب الوجود بذاته أي لابد لممكن الوجود من قوة تخرجه من العدم إلى الوجود، ولا يجوز أن تكون طاقته نفسه، لأن القوة تتقدم على المفعول بالذات، فيجب أن تكون قوة غيره<sup>(34)</sup>.

ولأنك إن عدا التحليل الذي تناقش فيه ابن سينا بالفارابي الفيلسوف الشرقي، يعتمد على تحليل معاني الممكن والواجب والفرقة بينهما، بمعنى أن العالم كان في مرحلة الإمكان قبل أن يوجد، وإذا وجد أصبح واجب الوجود بغيره، أما الله فهو واجب الوجود بذاته.

وهكذا حاول ابن سينا أن يقيم عليه الذات الإلهية على أساس تفرقه بين الممكن والواجب<sup>(35)</sup>.

هذه هي الفكرة التي يعتمد عليها ابن سينا، أما ابن رشد فإنه ناء على منهجه النقدي الذي يسير عليه، يهتم بالكشف عن أوجه الخلل في هذا التحليل، ثم لما كما سبق أن فعل بالنسبة المشوية والصوفية.

ويستطيع القول إن ابن رشد إذا كان يهني البرهان على الجدل وعلى الخطابة، فإن هذا يتضح من موقفه من الباحثين في موضوع وجود الله تعالى.

إنه يتفقه المشوية يرفض الطريق الخطابي الإقناعي، أما بالنسبة لابن سينا، فإنه سجد عليه رفضا للطريق الثاني الذي يعد في مرتبة وسطى بين الطريق الخطابي والطريق البرهاني، وتعني به الطريق الجدلي الكلامي، وإذا تم له ذلك فقد تسنى له الصعود إلى البرهان بعد تجاوز كل من الطريق الخطابي والطريق الجدلي.

والواقع أن منهجه النقدي يقوم - كما سبق أن أشرنا - على رفض أي طريق أو اتجاه يرى أنه يتعارض مع الطريق العقلي البرهاني، أو على الأقل يختلف معه بصورة أو بأخرى.

فإن رشد بعد أن يعرض الدليل ابن سينا في كثير من كتبه المؤلفة والمشارحة، بين لنا أن ابن سينا قد أذن لفكرة التجويزي الفكر الأشعري، الخلقة إلى العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه، حتى يجوز مثلا أن يكون أصغر مما هو عليه أو أكبر مما هو عليه<sup>(36)</sup> ومرد

ذلك دعاه إلى أن كل موجود ما سوى الفاعل إذا اعتبر بذاته، ممكن وجائز. وهذه الجواز صلتان: صنف جائز باعتبار فاعله، وصنف واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته. والواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأول<sup>(١٢٤)</sup>

والمقارن بين فكرة ابن سينا وبين الأشاعرة<sup>(١٢٥)</sup> يجد أن ابن رشد كان على حق تماماً حين ذهب إلى أن ابن سينا لم يجرى للتكليف<sup>(١٢٦)</sup> طائفاً أنه يضع العالم في مقولة الممكن أو الاحتمال<sup>(١٢٧)</sup>، وتصور إرضائهم تقسيمه بين الممكن والواجب، ووضع العالم في صنف الممكن. واقتراض الكل كون العالم على غير ما هو عليه<sup>(١٢٨)</sup>

بل إن تقسيم ابن سينا، مذاهبها في ذلك للأشاعرة والفلسافي<sup>(١٢٩)</sup> للموجودات إلى ممكن الوجود وواجب الوجود، وإيمه للممكن على أن له علّة، والواجب ما ليس له علّة، لا يؤدي به - فيما يقول ابن رشد -<sup>(١٣٠)</sup> إلى البرهنة على امتناع وجود عل لا نهاية لها، إذ يترتب على وجودها غير متناهية أن تكون من الموجودات التي لا علّة لها، فتكون من جنس واجب الوجود

إن قول ابن سينا القائم على تحليل فكرة الممكن والواجب - بعد - فيما يرى ابن رشد - قولاً في غاية السقوط، وذلك أن الممكن في ذاته (وهي جوهرة لا يمكن أن يكون ضرورياً من قبل فاعله إلا لو انطقت طبيعة الممكن إلى ضرورة الضرورية، فإن قيل إنما يعني الأولية ممكنة باعتبار ذاته، أي متى نوهم فاعله مرتفعاً ارتفع هو، قلنا إن هذا الارتفاع مستحيل<sup>(١٣١)</sup>

وهكذا يحاول فيلسوفنا ابن رشد، إثارة التسكوت والافتراضات وأوجه النقد على دليل ابن سينا، متىما نقده على تسكته بالعقل وعلى تأثيره بأرسطو، بالإضافة إلى أنه يريد أن يحسب الفلسفة الطريق الكلامي الجدلي لأنه لا يلتقي والطريق البرهاني الذي يعتبره ابن رشد أسعى صور البين

والواقع فيما نرى من جانبنا أن ابن سينا رغم تميزه في كتبه المنطقية بين الطريق الفلسفي البرهاني والطريق الجدلي الكلامي، ورغم الطريق الأول على الطريق الثاني، إلا أنه تأثر كثيراً من المقدمات الكلامية في بعض جوانب فلسفته، ومنها مقدمات الأشاعرة كما كشف عن ذلك ابن رشد. وقد يكون وقوع ابن سينا وتأثره ببعض المقدمات الكلامية الأشعرية، هو الذي أدى به إلى مغازة من منى كتبه عن بعض أبعاد التجريبية الصوفية، وبخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن هناك نقاط التقاء هجدة بين الفكر الأشعري والفكر الصوفي، تماماً كما نقول إن هناك نقاط التقاء بين الفكر الامتزالي والفكر الفلسفي

ولذا كما قد ذكرنا أن من معالم ومناصر المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، تأثيره بأرسطو. فإن هذا يتضح للدارس لنقد ابن رشد لتعليل ابن سينا. إذ إن معنى هذا النقد هو أنه لا يجد عند أرسطو دليلاً على وجود الله يقوم على فكرة الممكن والواجب. صحيح أن فكريتي القوة والفعل عند أرسطو، وانتقال الشيء من مرحلة الوجود بالقوة إلى مرحلة الوجود بالفعل، قد نجد بينهما وبين فكرة الممكن والواجب نوعاً من التشابه. ولكن الأساس غير الأساس والتصور غير التصور، وإلا كيف نفسر نطاق الانتفاء بين انعدام ابن سينا وفعله الفارابي على تعليل فكريتي الممكن والواجب. وبين الوقوع في الفيلسوف الأشعري إن هذا التمييز بين طبيعة الممكن وطبيعة الواجب بعد من بعض زواياه - كما سبق أن أشرنا منذ قليل - تأثراً بالفلسفة الكلامية التي تقول إن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه وهذا ما أدى بالاشعاعية مثلاً والفارابي أيضاً إلى القول إن العلاقات بين الأسباب والمسببات تعد علاقات غير ضرورية أي لا نجد ضرورة مثلاً بين النار والاحتراق، بل من الجائز أن تؤدي النار إلى البرودة وهكذا<sup>(١٣٧)</sup>

والقول على أن أساس الفكرة الأشعرية (الواجب والممكن) غير أساس الفكرة الأرسطية (القوة والفعل) هو أن تصور الاشعاعية للعلاقة بين القوة والفعل يختلف عن تصور أرسطو. فوصح ذلك بالقول إلى تعليل فكرة الممكن والواجب يمكن أن تؤدي إلى أن القوة عند الفعل فقط وليست قبل الفعل. وبالتالي تكون العلاقة غير ضرورية بين الأسباب والمسببات. أما إذا لم تعتمد على فكرة الممكن والواجب علينا نقول إن القوة قبل الفعل وإذا قلنا بهذا فإن العلاقة تكون غير ضرورية بين الأسباب والمسببات. فإذا جاء ابن سينا وإقام دليله على وجود الله على تعليل فكرة الممكن والواجب فإن ابن رشد يبينهما إلى أنه وقع في مضمعات كلامية تؤدي إلى القول إن العلاقة غير ضرورية بين الأسباب والمسببات

ولعل هذا هو ما أدى به ابن رشد إلى نقد كل من الاشعاعية وابن سينا حين طاموا أمثالهم على تعليل معاني الممكن والواجب لأنه يعلم تماماً أن ذلك يؤدي إلى إنكار الخصائص الثابتة بين الأسباب والمسببات. وقد فعل ذلك مثلاً بأرسطو حين كان يرد في كتابه «المتاهين بقا» على الذين يقولون إن القوة عند الفعل فقط. ويربط ابن رشد بينهم وبين أولئك الذين ينكرون الخصائص الثابتة الضرورية للأشياء. كما هو الحال عند الاشعاعية والفارابي أيضاً<sup>(١٣٨)</sup>

ولعل هذا مما يدل على أن من أبعاد المنهج النقدي عند ابن رشد، تأثر ابن رشد بأرسطو. ونريد ببيان ذلك بذكر ما يقوله ابن رشد في معرض تفسيره لكتاب الميتافيزيقا لأرسطو. يقول ابن



رشد - إن من الناس من ينكر بوجود القوة المتقدمة بالزمان على الشيء الذي هو قوة عليه. ويقول إن القوة الشيء الذي توجد قوة عليه يوجدان معاً وهذا يلزم عنه ألا تكون قوة اتصالاً لأن القوة مقابلة للفعل ولا يمكن أن يوجد معاً. فإذا فعل الشيء فعلاً، فينبغي أن يسأل منكر تقدم القوة على الفعل، بأن يقول فإذن له هل فعل هذا ما كان قوياً عليه قبل الفعل أو غير قوي عليه؟ فإن قال ما كان غير قوي عليه عند فعل المتكبر، وإن قال فعل ما كان قوياً عليه، فقد أقر بالقوة قبل الفعل وهذا القول ينتحلته الآن الأتباع من أهل ملطيا وهو قول مخالف لطباع الإنسان في اعتدائه وهي اتصاله. (٢٩)

هذا إن لمليل على أن ابن رشد حين يعتقد فكرة ما، فإن من أسباب نفيه أنه ينظر بأرسطو، بالإضافة إلى أنه يتساءل عن المبرور العقلي دائماً إذا بحث في فكرة من أفكار الخصوم، وإذا لم يجد هذه الفكرة قائمة على العقل، فإنه يجد من حله أن يقوم بنفسها.

والواقع أن ابن رشد ينتقد ابن سينا ليس في هذا المجال فقط، الاستدلال على وجود الله تعالى بتحليل معاني الممكن والواجب. بل إنه يعتقد في مواضيع أخرى عديدة منها على سبيل المثال أن ابن سينا إذا كان قد ذهب، كما فعل الفارابي قبله إلى تفسير العقائد بين الله والعالم إلى القول بالفيض أو الصعود أو التعليل العشرة. بمعنى أن الواحد لا يحد منه إلا واحد ثم يصدر عن هذا الواحد واحد آخر - الخ فإن ابن رشد يعتقد هذا القول نقداً متبعاً ويكشف عن كثير من الاستدلالات والافتقادات في القول بالفيض. إنه يذهب إلى أن قولهم إن الفاعل الأول لا يصدر عنه إلا واحد، يناقض قولهم إن الذي يصدر عن الواحد الأول شيء، فيه كثرة، لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد، إلا أن يقولوا إن الكثرة التي في القول الأول، كل واحد منها أول، بيد أن هذا لا بد وأن يؤدي بهم إلى القول إن الأول كثرة. (٣٠)

بل إن ابن رشد يصف هذه الأشياء بالمخالفات. ويقول كيف خفيت هذه الأشياء على الفارابي وابن سينا؟ لقد طبع عن ذلك أن تصعبا الناس. ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة (٣١) وهو يعني بذلك أن أرسطو وفلاسفة الخلافة لم يقولوا بذلك.

وإذا كانت هذه كلها - فيما يرى ابن رشد - حرافات وأقوال أضعف من الأقوال المتكلمين، ولا تبرى على أصول الفلاسفة، كما لا تبلغ مرتبة الإقناع الخطابي، فضلاً عن الجدلي، فإن الموقف الصحيح هو القول إن التعليل الأول فيه كثرة، ولابد أن يكون في هذه الكثرة واحد يوجد فيه النقطة أن ترجع الكثرة إلى الواحد، وذلك الوحدة التي صارت بها الكثرة واحداً بعد معنى بسيطاً صدرت عن واحد بسيطاً (٣٢)

وهكذا نجد ابن رشد نقداً للتفسير العلاقة بين الواحد (الله) والكثير (المعالم) على النحو الذي وجد عند الفارابي وابن سينا، ومحاولة من جانبه لدراسة هذه العلاقة بين القول بالقياس وإذا كان ابن رشد كما سبق أن ذكرنا قد اعتمد بقصد الفلسفة السبئية، فإنه لم يقتصر على ذلك، بل إن دنا ابن رشد - ومحاولة كشفه عن كل صغيرة وكبيرة من الأخطاء التي وقع فيها ابن سينا - واعتماده بالرجوع إلى الفكر الأرسطي كمصدر مكنون لتبجيه النقدي، جعله يهجم بالرد على ابن سينا في كثير من المواضيع الجزئية ومنها على سبيل المثال: أن ابن سينا إذا كان يدعي إلى أن صاحب العلم الطبيعي لا يبرهن على مبادئه وأن العلم الإلهي (المتأخرين) هو الذي يتكفل بميدان مبادئ العلم الطبيعي<sup>(٢٢)</sup>، فإن ابن رشد يرى أن العلم الطبيعي هو نفسه الذي ينظر في مبادئه، فالعلم والصورة مثلاً ينظر العلم الطبيعي فيهما من حيث إنهما ميدان لوجود متغير، وتنظر الفلسفة الأولى فيهما من حيث إنهما ميدان لوجود متغير وتنظر الفلسفة الأولى فيهما من حيث إنهما ميدان الجوهر بما هو جوهر<sup>(٢٣)</sup>

وإذا كان ابن سينا يدعي إلى القول - مثلاً في ذلك أرسطو - بوجود قوة وهمية وطبقها إمبرك المعاني غير المستوردة الوجودية في الموضوعات الجزئية، كالقوة التي تدرك عداوة الكلب للشاة، وأن النفس موروثة عنه والولد يحطوف عليه<sup>(٢٤)</sup> فإن ابن رشد يدعي في معرض نقده لابن سينا إلى القول بعدم وجود هذه القوة في ذلك الحيوان... وأن الطريقة التي يرجعها ابن سينا للقوة الوهمية إنما هي من عدل القوة الحقيقية، وذلك لا يكون هناك معنى لإضافة قوة جديدة أخرى<sup>(٢٥)</sup>

وهكذا نجد ابن رشد مهتماً بقصد الفلسفة السبئية في كثير من المواضيع - سواء كانت مواضيع رئيسية تدور عن خلاف مذهبي بين الفيلسوف الشرقي (ابن سينا) والفيلسوف المغربي (ابن رشد) أو كانت مسائل وفروعاً جزئية لا تدور عن خلاف مذهبي رئيسي، وإن كانت تعد دليلاً على أن فيلسوفنا يريد الرجوع إلى مذهب أرسطو نظراً لأن رايه - فيما يدعي ابن رشد - يعد رأياً صحيحاً -

### خاتمة: التحس النقدي في موقفه من المتكلمين

نود الإشارة إلى أننا سوف لا نقف في التعرف على آراء المتكلمين على ما يذكره ابن رشد عنهم أثناء نقده لهم، بل سنرجع إلى أبرز الكتب التي تركها لنا المتكلمون وذلك حتى يتسنى لنا معرفة مدى صحة ما يذكره عنهم

لقد بين لنا أين رشد أن المتكلمين قالوا بدليلين على وجود الله دليل أول وهو دليل الحوادث ودليل ثان هو دليل للممكن والواجب

وإذا كان أين رشد قد عقد - كما سخرى الفيلسوفين - فإن هذا العقد من جانبه كان قائما على أساس محتمل إنه إذا كان قد عقد دليل الحوادث فإن هذا كان متوقفا من جانبه إذ إنه يؤمن يقدم العالم أي قدم الفاعل الأول وقد قدم لنا أدلة على وجود الله لا تتعارض مع القول بتقديم العالم وقد يكون هذا رد فعل من جانبه على ما ذهب إليه الفيلسوف في تهافت الفلاسفة إن الفيلسوف حين مرسته لمشكلة حدوث العالم وقدمه وإثباته بتكثير الفلاسفة لقواهم يقدم العالم قد ذهب إلى أن فعل الحق إذا كانوا على صواب في الرأي حين قالوا بحدوث العالم وقدموا لنا أدلة على وجود الله فإن الفلاسفة قد تناقضوا مع أنفسهم حين ذهبوا إلى القول بتقديم العالم وفي الوقت نفسه نجدهم يقدمون لنا أدلة على وجود الله إذ إن القول بتقديمه يتعارض - فيما يرى الفيلسوف - مع محاولة التخليق على وجود الله

ومن هذا نجد أين رشد يرى أن دليل التنكس الذي يقدم على القول بحدوث العالم وفري من جانبه أن هذا العقد يتفق على الفيلسوف أيضا إذ إن الفيلسوف قد اتفق مع الأشاعرة في كثير من الآراء التي قال بها

إن منهج الفيلسوف الذي سار فيه هو إلى حد كبير منهج الأشاعرة في دعم على الفلاسفة وتكثير من الآراء التي قال بها تنقل إلى حد كبير مع الآراء التي ارتضاها الأشاعرة لأنفسهم وكما نجد من آراء قال بها الفيلسوف أثناء رده على الفلاسفة وذلك في كتابه تهافت الفلاسفة - نجدها في كتاب الإرشاد للجوزي المتكلم الأشعري

ومهما يكن من أمر - فسيبقى أثناء تحليلنا لمنهج أين رشد الفيلسوف في مجال الرد على التنكس والرد على الصوفية والمواضع التي قد فيها أين رشد آراء الفيلسوف المتعددة في مجالات متنوعة منها ما يدخل في إطار فلسفة الطبيعة ومنها ما يدخل في إطار التباين بين أو الفلسفة الإلهية - بالإضافة إلى إشاراتنا المتعددة إلى آراء الفيلسوف حين الكشف عن لوجه نقد أين رشد الفيلسوف الفيلسوف أين سيبا

فلما إن أين رشد قد عقد دليلين قال بهما المتكلمين من الأشاعرة التخليق على وجود الله ونقد أين فري في معرضه بياننا للأسس التي استند إليها أين رشد في نقده إلى أن أين رشد - وكما

سنرى - إذا كان قد قدم دليل التعويض كدليل على أن الانتعاش لا يتحقق بوجود الله تعالى، فإنه قد قدم أيضاً دليلاً ثانياً على أن التعويض هو دليل للممكن والقابل. فالدليل ممكن الوجود، أما الله تعالى فهو واجب الوجود.

وقد بين لنا أين وشد أن القول بفكرة الممكن يؤدي إلى القول إن العلاقات غير ضرورية بين الأسباب ومسيباتها. وإذا كان أين وشد يقول بالضرورة أي باللازم بين الأسباب ومسيباتها، فإنه قد قدم هذا الدليل، دليل الممكن والقابل.

إن فيلسوفنا أين وشد في مقدمة التحليل الذي يقول به المتكلمون يعتمد على مبادئ يؤمن بها هو، ومن هذه المبادئ تفويض العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسيباتها، إنه لا يعتقد المتكلمون فحسب، بل يعتقد أيضاً الفلاسفة في اعتمادهم على بعض الأفكار التي نضعها في هذا التحليل. لقد قدم أين وشد أيضاً أنه رأى أن دليل أين وشد قد اعتمد على بعض التسميات الكلامية الجديدة.

وبوجه عام يمكن القول إننا لو قلنا موقف أين وشد الذي في هذا المجال لوجدنا أن هذا الموقف من جانبهم يقوم على تفويض خريف الفلاسفة لأن لا يخرج من كونه مجرد نزعة إنشائية. كما يقوم على تجاوز خريف أهل التحليل كما أنهم لا يستطيعون فهمها العامة كما لا يفهمها الفلاسفة الذين لا يوافقون بالبرهان بتدليل.

لقد كان أين وشد إذن حريصاً على أن ينداء المتكلمين. إنه اتجاه لا يرقى إلى الاتجاه البرهاني الفلسفي كما لا يتخلل مع لفهام الجمهور، وقد درستنا التأثيرات الفلسفية الأرسطية التي تجددها في اتجاه أين وشد. لقد أراد المتكلمين كما لاحظنا أن أين وشد إذا كان قد قدم موقف المعتزلة والكشافة إلا أنه كان يميل إلى موقف المعتزلة في بعض جوانبه، أكثر من ميله إلى موقف الانتعاشية، بل إنه كان حريصاً على إبراز ما في موقفهم من الخطأ، وتناقضات.

لقد وهدف أين وشد طريقة التفكير بأنها طريقة جديدة، أي لا تنسحب إلى موضة البرهان نجد هذا سواء في مقدمة موقفهم حول الجسمية أو حول الجهة أو حول الرؤية. وقد ركز حول موضوع الرؤية بصفة خاصة، إذ إن الانتعاشية إذا كانوا يميزون رؤية الله تعالى في الآخرة فإن فيلسوفنا قد أقام مقدمة موقفهم على أساس يتنص به دائماً وهو أن العلاقات بين الأسباب ومسيباتها تعد علاقات ضرورية. إنه يحدد بناء على ذلك شروطاً للرؤية متقاربا في ذلك بكثير من الأفكار الفلسفية البرهانية التي نجددها بين ثانياً شروطه وتلاخيصه على كتب الفيلسوف البرهاني أرسطو.

وقد ذهب فيلسوفنا - كما سطرى - إلى أن الأشاعرة قد خلطوا بين إدراك العقل وإدراك البصر. إن العقل إذاً كان يفكر ما ليس في حيزه، فلذا إدراك البصر لا يتم إلا بشروط محددة معينة من حيثها الجهة والصور واللون.

لقد لهما الأشاعرة - فيما ذهب ابن رشد - إلى صيغ سمبستية، أي تلك الصيغ التي يقر أنها صحيحة في حين أنها ليست كذلك.

وإذا كان الأشاعرة قد ذهبوا إلى أن الوجود شرط لإمكانية الرؤية، فإن ابن رشد قد ذهب إلى أن هذا التعارض أو الأساس لا يعد صحيحاً بأي حال من الأحوال. إذ لو كان الوجود هو مقياس الرؤية ومعياريها، لوجب إذن أن تبصر الأصوات وهذا بعد غير صحيح، كما يعتبر طارحاً عن العقل خروجاً تاماً. إذ لكل شيء خصائص محددة ثابتة، ولكن حاسة عقلها المحددة كما لا يمكن لتقلب البصر سمعاً ولا يمكن عربة اللون صوتاً.

ولمحاوّل الآن الكشف عن تمثيليات النص القرآني فقد ابن رشد في موقفه من المتكسبين من خلال بعض مواقفهم.

فهم خالف طيناً أن فلاسفة العرب عامة وابن رشد على وجه الخصوص، قد تأثروا بزمسطر في مجال دراسته المنطقية الجدل والبرهان، واعتبروا المتكسبين ممثلين للفكر الجدلي، والفلاسفة ممثلين للفكر البرهاني، وذلك على النحو الذي سبق أن أشرنا إليه.

والواقع أن ابن رشد قد سعى بكل فوته إلى التفرقة بين الأقوال الخطابية والأقوال الجدلية والأقوال البرهانية، وسعى دوماً للوصول إلى البرهان الذي يعد عنده السبي صور اليقين.

بل يمكن القول كما سبق أن أشرنا إلى مفتاح فلسفة ابن رشد بأسرها إنما يتمثل في هذه التفرقة الجوهرية بين هذه المراتب الثلاث: مراتب الخطابة والجدل والبرهان.

فقد يقول في كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال<sup>(١٢)</sup> - الناس على ثلاثة أصناف: صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب. وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعجز عن هذا النوع من التصديق. وصنف هو من أهل التأويل الجدلي وهم الجدليين<sup>(١٣)</sup> والطبع أو بالطبع والعامة. وصنف هو من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أي صناعة الحكمة.

معنى هذا أننا إذا لم نذكر هذه التفرقة التي يقوم بها فيلسوفنا، فلنأنا لا يمكن أن نفهم فلسفته بصفا عامة، ونفهم الفكر الجدلي الكلامي بصفا خاصة، إذ إن ابن رشد قد سعى إلى نقد هذا

النوع من الفكر. وهذه له أكثر شمولاً من تقيده للطريق الخطابي، أي الترتيب الخطابي، إذ إن الطريق الخطابي إذا كان موحياً لإتباع العامة أساساً والطريق البرهاني إذا كان للتحقق، أي الفلاسفة، أهل اليقين. فإن الطريق الجدلي فوق مستوى العامة، ولا يرضى عنه الفلاسفة.

ومضى هذا أن ذلك الطريق قد لا يقيد الناس أساساً، ولكنه كان طريقاً مرتبطاً بظروف زمانية معينة أكثر من كونه طريقاً مفتوحاً شاملاً وإلزاماً لكل عصر ولكل زمان.

فلما إن ابن رشد إذا كان يتفقد الطريق الجدلي، فإن سبب ذلك أنه يؤمن بالقياس، القبطية البرهانية، ولا يرضى بالبرهان بديلاً، إنه يناهز بتطبيق هذا الطريق البرهاني على دراسة المشكلات الفلسفية، ويحذر هذا البرهان محكاً للنظر الصادق الصليم. بلبل ذلك قول ابن رشد: «إن الحكمة هي النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان»<sup>124</sup> وإذا كان النكسبون قد وافقوا عند صدور الجدل، ولم يرضوا لأنفسهم تجايز هذا الطريق إلى طريق أسمي منه وافق، وهو طريق البرهان، فإن ابن رشد وجد من واجبه تقديم، إن أن أي رأي من الآراء لا يرتفع إلى مستوى البرهان، فإنه بعد رأيا غير صحيح بل ليس دليلاً في الحال الفلسفي، فيما يرى ابن رشد.

وإذا تسامحنا ولقدنا من علم ابن رشد للطريق الكلامي الجدلي ينطبق على المعتزلة كما ينطبق على الأشاعرة، فإننا نستطيع الإشارة من هذا القول أن ذلك يتجسد أساساً على الأشاعرة، كما ينطبق من بعض جوانبه وزواياه على المعتزلة.

صحيح أن كتب المعتزلة لم تصل إليه، فهو يقول: «وما المعتزلة فإنه لم يصل إليها في هذه الجزيرة من كتبهم شيء علق منه على طرفهم الذي سلكتها في هذا المعنى، ويشبه أن تكون طرفهم من جنس طرق الأشاعرة»<sup>125</sup>.

ولكن هذا لا يعني أن تقيده بعد منطقاً على الأشاعرة وحدهم، نظراً لأنه يركز على المنهج أكثر من تركيزه على هذا الرأي أو ذلك من الآراء التي قال بها المعتزلة أو الأشاعرة.

وصحيح أن المعتزلة قد اتجهوا إلى التحويل العقلي أكثر من الأشاعرة، ولكنهم أولاً وأخيراً عرقلة كلامية، وإذا قلنا إنهم يعتبرون أساساً عرقلة كلامية، فمعنى هذا أن طريقتهم تعد طريقة جدلية وليست طريقة برهانية، ثم إنه من المرجح أن ابن رشد أطلع على آراء المعتزلة من خلال كتب الأشاعرة، إذ إنه كثيراً ما يشير إلى آراء المعتزلة حين دراسة المشكلات التي يبحث فيها.

وبمهما يكن من أمر، فإن قصد ابن رشد هو نقد الإطار أو المنهج، وإذا كان هذا هو قصده، فإن تقيده يشمل الأشاعرة والمعتزلة على حد سواء، إذ إن الإطار الجدلي هو ما تصرف فيه كل من

المسلمين والفكر الأشعري والمسلمين للفكر الاعتزالي أيضا، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار وجود كل فريق من انصار الفريقين على الطريق الآخر، وإن كانت المعتزلة - فيها بعمولنا - أكثر دقة من أراء الأشاعرة وأكثر سعيا نحو العقل، ولعل هذا يفسر اقتراب المعتزلة من الفلاسفة واقترب الأشاعرة من الصوفية، وإن كان منهج المعتزلة غير منهج الفلاسفة ومنهج الأشاعرة غير منهج التصوفة

لقد نقد ابن رشد علماء الكلام لأنهم اهل جدل لا برهان فهم - فيما يرى فيلسوفنا - قد استوا بأراء معينة بناء على افتكارات سابقة يجعلون فهم نصرتها وتأييدها، سواء ثم هذا لهم عن طريق الأناويل الميوسطانية أو الأناويل الجدلانية أو الأناويل الخطابية أو الأناويل الشعرية حيث صارت هذه الأناويل بعد من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها<sup>(١٧٩)</sup>

ثم إن لنا مما سبق كيف اهتم ابن رشد بالتنظير بين مراتب الأناويل فجدد أهمها الأناويل البرهانية والأناويل الجدلية والأناويل الخطابية الإقناعية، وإذا كانت الأناويل الجدلية الكلامية والأناويل الخطابية لا تعد في رأي ابن رشد دقيقة في إطار الجدل الذي يسعى إليه الفيلسوف من خلال تمكنه بالبرهان، فإنه كان منوطا منه إلى نقد مراتب المتكلمين الخاصة بالأشاعرة

وسنحاول في الصفحات التالية استعراض نماذج من التوافق الكلامية في مجالات متعددة ثم تبين نقد ابن رشد لها، وإذا كان ابن رشد قد حرص على عرض رأي الخصم قبل نقده، فإننا انطلاقا من هذا الموقف الرشدي، سنحاول الوقوف عند هذا الرأي أو ذاك من الأراء التي قال بها المتكلمون، حتى يتسنى لنا فهم موقف ابن رشد

ونود أن نشير بداية ذي بدء - إلى أن إبراز موقف ابن رشد النقدي بالنسبة للمتكلمين أو بالنسبة لابن سينا أو غير هؤلاء من مفكرين وفلاسفة، لا يعني أننا نخلق مع ابن رشد هي كل ماقاله بالنسبة لهذا الرأي أو ذاك مما قال به المتكلمون والفلاسفة والصوفية، وكما حاولنا في دراسات سابقة بيان اختلافنا مع فيلسوفنا ابن رشد في رأي أو أكثر من الأراء التي قال لها<sup>(١٨٠)</sup>

يعرض ابن رشد في كثير من كتبه المؤلفة وكتبه التي يشرح فيها فلسفة أستاذه أرسطو بعض أدلة من سبقوه على وجود الله، إنه يعرض أولا الدليل ثم يلزم بعد ذلك مبيان أوجه الضعف فيه ثم ينتقل إلى دليل آخر، فعل هذا بالنسبة للصوفية، وابن سينا - كما سنرى - وفعله أيضا بالنسبة للمتكلمين، وذلك حتى يتسنى له بعد ذلك القول بدليل أو أكثر من الأدلة على وجود الله تعالى وهذه الأدلة في رأيه تتفادى أوجه النقص في الأدلة التي قدمها من سبقوه

معنى هذا أن ابن رشد كان حريصاً على إبراز الجانب النفسي في مجال التلليل على وجود الله. ثم نجد أنه ينتقل من هذا الجانب إلى الجانب الإيجابي، والذي يتمثل عنه في ثلاثة أدلة على وجود الله تعالى هي: دليل العناية الإلهية أو العناية، ودليل الاختراع، ودليل الحركة.

إنه يعرض أولاً - كما سبق أن أشرنا - لـ دليلين قال بهما المتكلمون للتدليل على وجود الله تعالى هما دليل المحدث - ودليل الممكن والواجب.

والواقع أن المتكلمين قد اعتمدوا بالتدليل على وجود الله تعالى نجد هذا عند الأشعري وعند الحنظلي وعند المالكي وغير هؤلاء من مفكرين يمثلون الاتجاه الكلامي.

لما نسبته للدليل الأول الذي يعرضه ابن رشد كتدليل قال به المتكلمون، وهو دليل المحدث، فإننا نستطيع القول إن هذا التلليل يقوم على الاعتقاد بأن العالم بعد حادث أي مطلقاً من عدم وليس قدماً أي موجوداً من مادة أولى أولية كما يقول بذلك أكثر فلاسفة العرب كالغزالي وابن سينا.

هناك إذن صلة بين القول بمحدث العالم وبين القول بوجود الله تعالى بمعنى أن العالم إذا كان حادثاً، فلا بد له من سبب أو بعد إلى ذلك المتكلمين عاماً، كما ذهب إليه الكندي<sup>(٢٧)</sup> أيضاً في دليل من أدلته على وجود الله تعالى.

ويبدو لنا أن ابن رشد وهو من الفلاسفة الذين يقولون بقدم العالم، كان حريصاً على عرض هذا التلليل الذي يعتمد على فكرة المحدث، ثم القيام منقده، لكي يبين لنا أنه بالإمكان التلليل على وجود الله تعالى مع القول بقدم العالم وبخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» قد ذهب إلى أن الفلاسفة قد تنافسوا مع أنفسهم حين قالوا بقدم العالم وفي الوقت نفسه قدموا أدلة على وجود الله<sup>(٢٨)</sup>.

ومعنى هذا أن ابن رشد - وكما سبق أن أشرنا - كان حريصاً بطريقة مباشرة تارة، وبطريقة غير مباشرة تارة أخرى على توجيه أكثر من نقد إلى فكرة المحدث التي يقوم عليها دليل الأشاعرة حتى يبين لنا أنه ليس من الضروري أن يقوم الاعتقاد بوجود الله على القول بمحدث العالم، بل بالإمكان أن نقول بالقدم، ومع ذلك يقدم أكثر من دليل على وجود الله. وقد فعل ذلك ابن رشد، كما سبق أن أشرنا، كما فعله فلاسفة آخرون قالوا بقدم العالم كالغزالي وابن سينا، ومع ذلك نجد لكل فيلسوف منهم دليلاً أو أكثر على وجود الله تعالى.



قلنا إن المتكلمين عامة يقولون بطلان على وجود الله هو دليل الحدوث. وهذا الحدوث يقوم عندهم على القول بأن الأجسام تتركب من أجزاء لا تتعزأ (أي جواهر فردية) وهذه الجواهر الفردية تعد محتملة، وبالتالي تكون الأجسام التي تتركب من هذه الجواهر محتملة أيضاً. وإذا كانت محتملة، فلا بد أن يكون لها محدث وهو الله تعالى.

فالعالم إذن يجمع أركانه وأجسامه وموجوداته من ذرات ومكونات ناطقة وغير ناطقة. بعد مخلوقة كانتا من أول. حادثاً بعد أن لم يكن شيئاً ولا شيئاً ولا ذاتاً ولا جوهرًا ولا عرضاً<sup>(٣٦)</sup>.

والدليل عندهم على حدوث هذه الموجودات كلها، أنها تتغير عليها الصفات وتخرج من حال إلى حال. بمعنى بطلان حالة وحدوث حالة أخرى للحالة التي حدثت بعد حدوثها معلوماً بالضرورة والاشاعة. وما كان ضرورياً لم يفكر إلى الاستدلال عليه. أما الحالة التي بطلت فإن بطلانها بعد بقاء شاعداً على حدوثها لا فيها، لأنها لو كانت قيمة لما بطلت. إن التغير وبطلان الصفات وتغيرها إنما ينطبق على الموجودات المسكوة الوجوب، ولكنه لا ينطبق على الله تعالى وأوجب الوجود<sup>(٣٧)</sup>.

وإذا كان المتكلمون - كما سبق أن أشرنا - يقولون من البطلان على القول بحدوث العالم فإنه كان منتظراً من أين رشد بقدرته الدليل بطريقة تفصيلية تفصيلية.

فهو يذهب إلى أن طريقة المتكلمين في حدوث العالم - والتوصل من القول بالحدوث إلى الاعتراف بمحدث للعالم تعتمد على مقدمات ثلاث هي:

(أ) الجواهر لا تنفك عن الأعراض

(ب) الأعراض حادث

(ج) ما لا ينفك عن الحوادث - حادث.

ويحاول ابن رشد نقد المقدمة الأولى بقوله إن هذه المقدمة لا تكون صحيحة إلا إذا كان الجوهر يعني الأجسام التي تنسب إليها والتي تقوم بذاتها. أما إذا قصدنا بالجواهر الجزء الذي لا ينقسم كما يرى المتكلمون، فإن هذا لا يعد أمراً واضحاً بديهياً. إذ من أين تعرف وجود جوهر لا يقبل القسمة وإذا كان يوجد هذا الشيء، فلا يمكن إدراك وصف طريقة الاشارة بأنها طريقة برهانية<sup>(٣٨)</sup>.

والواقع أن نقد ابن رشد لهذه المقدمة لا ينشأ من داخل وبطريقة استناده لرمسور فليلاً كان لرمسور نقد الله تعالى بالجزء الذي لا يتجزأ، فإن ابن رشد بالتالي ينقد هذاذهب الذي ذهب إليه المتكلمون

ولعل هذا يتضح ليس في مؤلفاته فقط بل في شروحه على أرسطو أيضاً، فمثلاً في تلخيصه للكتاب ما بعد الطبيعة يشير إلى ما ذهب إليه أرسطو من نقد القول بالجزء، الذي لا يشجزأ أي الجوهر الفرد. وتلك المذاهب والآراء الأخرى التي سبقت رأي أرسطو. وكان حرصه على تقديمها فهو يقول: وهذه الآراء العارضة كلها قد تبين بطلانها في العلم الطبيعي ولاح هناك أن جميع الأمور للمجموعة مؤلفة من مادة وصورة. وتبين هناك كم أنواع المواد وأنواع الصور. إلا أن النظر هناك فيها إنما كان من حيث هي مبادئ لوجود متغير. وبالجملة من حيث هي مبادئ التغيير. وكذلك ما قيل في ذلك من الآراء العارضة من هذه الجهة عرفت هناك كالتقول بالأجزاء التي لا تشجزأ وغير ذلك من الآراء التي يكفل إبطالها في ذلك العلم.<sup>(٢٨)</sup>

أما القسمة الثانية وهي التي تقدم على القول إن الأعراض حدثت قبلها ليست واضحة ولايقينية. إذ لا يمكن التوصل من مشاهدة بعض الجزئيات إلى حكم مطلق فإننا شاهدنا حدوث بعض الأعراض. فلا يمكن تطبيق ذلك على كل الأعراض. وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار الأعراض الخاصة بالأجرام السماوية كحركاتها ومشكلاتها

ومعنى هذا أن القسمة الثانية تقدم على قياس المشاهد على الغالب. وهذا بعد دليلنا خطائيا وليس برهانيا. إذ لم نستطع من تطوير الأحكام على المشاهد إلى تطبيقها على الغالب لا يكون معقولاً إلا عند التيقن باستواء طبيعة المشاهد والغالب.<sup>(٢٩)</sup>

ونحن أي رشد من هذه الدليل الأول إلى القول إن آراء المتكلمين بالنسبة لهذا الدليل لا يمكن أن تكون برهانية كما أنها لا تثيق بالجمهور، بل إنها لا تعدو كونها قياساً جدلياً لا يرقى إلى مستوى البرهان واليقين. إنها لا تؤدي إلى الاعتقاد بوجود الله اعتقاداً يقينياً. وهذا صيب القياس الجدلي - فيما يرى ابن رشد - إذ إن مقدمات هذا القياس لا يشترط فيها إلا أن تكون مشهورة فحسب. سواء وجدت فيها شروط القدمات اليقينية أو لم توجد.<sup>(٣٠)</sup>

وهو أن نشير في ختام دراستنا لقد آمن رشد لدليل الحدوث عند المتكلمين إلى أن ابن رشد يقيم نقده لهذا الدليل على اعتقاده بقدم العالم من جهة. ومناخبة الفلاسفة الذين أخذوا بعقد المفولات العشر من جهة أخرى. وهذا على العكس من نظرة المتكلمين التي تذهب إلى أن عدد الفولات ثلاث لا عشر. وهي الموهرة. وأعراضه التي يصنعها الكتف. والآن الذي يتحرك فيها.<sup>(٣١)</sup> وبهذا اتجه ابن رشد لاجتماع أرسطيا إلى حد كبير. واستبعد أي تغيير يؤدي إلى إنكار ما توصل إليه الفيلسوف القرواني أرسطو.<sup>(٣٢)</sup>

وإذا كنا قد ذكرنا أن ابن رشد قد ركز على تلك المبادئ من أئمة المتكلمين على وجود الله، فلماذا نجد بعد هذه التليل الأول، تليل الحوادث، تليل التليل الثاني، تليل الممكن والواجب، وتليم نفسه أساسا على قوله بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والسيئات... الثاني (تليل الممكن والواجب) يلاحظ أنه يستند إلى مبادئ معينة محددة لتكون نفسا فلسفيا، وإذا وجد أن هذه الفكرة وتلك من الأفكار التي يقول بها المتكلمون تتعارض مع الأفكار والمبادئ التي مودها لنفسه، فإنه يجد من واجبه تدعها، ويلاحظ أنه انتصح لنا أن نقده لهُذين التليلين يقوم على اعتقاده بالعلاقات الضرورية بين الأسباب وسيئاتها واعتقاده بقدم العالم. كما يقوم على أساس الارتفاع من الأئمة الشطابية والجليلة وتجاوزهما، بحيث يصل إلى البرهان. إذ إن الفلسفة عند - كما سبق أن أشرنا - هي النظر في الموجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان.

إن ابن رشد في نقده للمتكلمين عامة، والأشاعرة منهم على وجه الخصوص، يركز على إبراز ما في أرائهم من مشكلات، ثم يسأل لنا كيف أنهم لم يحلّوها لها حلا، وبهذا لا تعد برهانها ولا يقينية إذ لو كانت كذلك لما عدنا وجود دليل أو أكثر من دليل للبرمنة عليها، ولكنها جدلية، ومن هنا لا يمكن البرمنة عليها طبقا لمبادئ أرسطو.

إن فيلسوفنا ابن رشد - لا يهاجم المتكلمين أو يفند أرائهم إلا عندما يتعرضون للنظر العقلي<sup>(٥٧)</sup>، إذ إن النظر العقلي يعتمد عليهم - فيما يرى ابن رشد - على الجدل، وهذا ما يريد ابن رشد استبعاده وتجاوزه حتى يصل إلى البرهان واليقين.

### سائبا : الحسن النقدي في موقف ابن رشد من الغزالي

نود أن نشير بإيجاز إلى الحسن النقدي لابن رشد في موقفه من الغزالي. إذ من المسائل الشهيرة جدا في تاريخ الفلسفة العربية، موضوع الصراع الفكري بين الغزالي في المشرق العربي (توفي عام ٥٠٥ هـ - ١١١١م)، وابن رشد في المغرب العربي.

نقول إن إشاراتنا ستكون موجزة، إذ سبق لنا تحليل موقف الغزالي في العديد من الموضوعات التي سبق لنا دراستها، وخاصة حتى حديثنا عن موقف ابن رشد النقدي للأشاعرة وابن سينا، وأهل الظاهر، بل الصوفيّة أيضا، على اعتبار أن الغزالي لا يعد أساسا فيلسوفا، بل إنه لا يعدو كونه متكلما أشعريا وصوفيا.

إذا كان الغزالي قد ترك لنا كتباً كثيرة من بينها مقاصد الفلاسفة، وإحياء علوم الدين، وفصل  
الفرقة بين الإسلام والزندقة، والنقد من الضلال، وإذا كنا نجد في بعض هذه الكتب شيئاً من  
جانيه على هذا الرأي، أو ذاك من الآراء التي قال بها الفلاسفة، إلا أن أهم كتاب من كتبه التي  
ألفها أساساً للرد على الفلاسفة نازلاً ولتذكيرهم في بعض الآراء نازلة البشري هو كتابه «تهافت  
الفلاسفة»<sup>(١)</sup> كما هو واضح من عنوانه.

لقد عرض الغزالي في هذا الكتاب عشرين مسألة أو موضوعاً على النحو التالي:

- إبطال مذاهبهم في أزلية العالم.
- إبطال مذاهبهم في أبدية العالم.
- بيان تقسيمهم في قولهم إن الله صانع العالم وإن العالم صنعه.
- في تعبيرهم عن إثبات الصانع.
- في تعبيرهم عن إقامة الدليل على استحالة الهم.
- إبطال مذاهبهم في في الوجود.
- في إبطال قولهم إن ذات الأول لا ينقسم بالجنس والمحل.
- في إبطال قولهم: إن الأول بسيط بلا ملحقية.
- في تعبيرهم عن بيان أن الأول ليس بهي.
- في بيان أن القول بالقدرة وبفني الصانع لازم لهم.
- في تعبيرهم عن القول إن الأول يعلم غيره.
- في تعبيرهم عن القول إنه يعلم ذاته.
- في إبطال قولهم: إن الأول لا يعلم الجزئيات.
- في إبطال قولهم: إن السماء حيوان مشرك بالآلوه.
- في إبطال ما ذكروه من الغرض الحرك للسماء.
- في إبطال قولهم: إن نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات.

- في إبطال قولهم باستحالة خرق العادات.

- في قولهم إن نفس الإنسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض

- في قولهم باستحالة القاء على النفوس البشرية

- في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد مع الفلذذ والنقام في الجنة والنار بالقلوب والآلات  
الجسمانية

أما فيلسوفنا ابن رشد فقد حاول بكل جهده الرد على رأي من الآراء التي ذهب إليها  
الغزالي<sup>(١)</sup> وقد ركز في رده على الغزالي حين ذهب الغزالي إلى تكفير الفلاسفة في أراهم حول  
قدم العالم وحول خلق النفس وحول العلم الإلهي، كما قد ابن رشد الغزالي حين ذهب في نهايت  
الفلاسفة إلى إرجاع العلاقة بين الأسباب ومسبباتها إلى فكرة العادة. ومن هنا فلا ضرورة عند  
بين الأسباب والمسببات

يضاف إلى ذلك أن ابن رشد قد لاحظ أن الغزالي يذكر آراء أرسطو، ويرجعه في ذلك كتب  
الغزالي وكتب ابن سينا. وهذا بعد خطا هين، يرى ابن رشد في هذا الرجوع إلى مكتب  
أرسطو مخالفة، بدلا من الاعتماد على ما يذكره الفلاسفة العرب. هنا وندم نقصها ملاحظة  
صداقة من جانب ابن رشد، وخاصة إذا أضفنا في الاعتبار أن فلسفة أرسطو قد وصلت إلى  
العرب مستقلة من بعض جوانبها بآراء الأفلاطونية المحدثة

وقد وجد ابن رشد نفسه مضطرا إلى أن يقول: «إن تعرض لي حاسد الغزالي إلى مثل هذه  
الاشتباه على هذا النحو من التعرض لا يقيق بعينه، فإنه لا يظن من أحد أمرين إما أنه فهم هذه  
الاشتباه على حقائقها فماتها في كتاب نهايت الفلاسفة على غير حقائقها، وذلك من فعل  
الاستمرار، وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض إلى القول فيها لم يحط به علما وتلك من فعل  
الجهال والرجل بجل عندنا من هؤلاء الوصفين، ولكن لأد الجوار من كثرة فكرة الغزالي وندمه  
هذا الكتاب ولعله أذا إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه»

هذا ما يقول به ابن رشد في محال من مجالات نقد للغزالي والواقع أن الغزالي فيما نرى من  
خاتمة كان من واجبها أيضا أن يحدد ما يعنيه باسم كتاب «نهايت الفلاسفة» هل اتفق كل  
الفلاسفة على رأي واحد؟ وهل ما يقول به من اتهامات تطبق على فلاسفة العرب بشكل انشائها  
على فلاسفة اليونان؟ وهل آراء الغزالي وابن سينا هي نفسها آراء أفلاطون، أو آراء أرسطو؟

وهل مذهب ابن سينا الفلسفي يطابق مطابقة تامة مذهب الفارابي الفلسفي (١٧) إننا نلاحظ من جانبنا أن هذه المطابقة من جانب الفارابي تحيط بها الأخطاء والتناقضات من كل جانب ابتداء من اسم الكتاب، ككتاب نهضة الفلاسفة

إن نقد ابن رشد للفارابي كان متولفا لأسباب عديدة من أبرزها فيما نرى من جانبنا أن ثروت الفارابي بعد معبرا عن انتفاع جانب الشعري بعلمي صوفي في حين أن ثروت ابن رشد بعد معبرا على العكس من ذلك تماما من جانب عقلي برهاني يدافع عنه بكل حافة.

إن القول فيلسوفا ابن رشد بعد تعبيرا عن انتفاع عن الفكر الفلسفي وعن الفلاسفة إنه يرى أن الفلاسفة إذا كانوا قد انحطوا في شيء فليس من الواجب أن نشكر فضلهم في البحث بل يجب أن نشكروهم لأنهم حاولوا البحث عن الحقيقة. ومن يحاول البحث عن الحقيقة فقد يصبغ تارة ويخطئ، تارة أخرى وهذا لا يقلل من شأن البحث عن الحقيقة بأي حال من الأحوال.

ونلاحظ على أن آراء الفارابي بعد تعبيرا عن وفاة أشعريا صوفيا. هو أن المقارن بين الاتجاه الموجود في كتاب نهضة الفلاسفة والاتجاه الموجود عند كثير من المفكرين الذين ارتضوا لأنفسهم الاتجاه الأشعري. بعد اسم *أبو إسحاق الفارابي* من كتاباته الفارابي ومن هؤلاء المفكرين على سبيل المثال لا الحصر - شمس الدين الرافعي في كثير من كتبه وشرحه كتابه «أساس التدريس في علم الكلام» وشرحه بل عبوده على كتاب الإشارات والتشبيهات لابن سينا.

وما يقال عن الاتجاه الكلاسي الأشعري عند الفارابي. يمكن أن يقال أيضا بصورة مباشرة تارة وصورة غير مباشرة تارة أخرى عن الاتجاه الصوفي السني عند الفارابي. وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار كثيرا من أوجه الاتفاق بين الاتجاه الأشعري والاتجاه الصوفي السني. وهذا الاتجاه لا نعدم وجوده بين كتابات صفحات نهضة الفلاسفة الفارابي وهذا إن قلنا على شيء فإننا قلنا على أن الفارابي عندما أصبح صوفيا، أي ارتضى لنفسه طريق التصوف. فقد اتجه إلى نقد آراء الفلاسفة تارة وإلى الهجوم عليهم تارة أخرى

وإذا كان الفارابي قد بحث - كما سبق أن أشرنا - في عشرين مسألة في كتابه «نهضة الفلاسفة» واتجه إلى نقد الآراء التي ارتضاها الفلاسفة لأنفسهم. وهام بتكثيرهم في ثلاث مسائل. فإن ابن رشد قد قال في خانة كتابه «نهضة الفلاسفة» إن هذا الرجل قد كفر الفلاسفة بثلاث مسائل أصحها مسألة الخلود وقد قلنا إن هذه المسألة منهم من المسائل النظرية والمسألة الثانية قولهم إنه لا يعلم الجزئيات وقد قلنا أيضا إن ما يعنون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذي

تفهم به المتكلمون. وقال في هذا الكتاب: «أي كتاب تجاوزت الفلاسفة، إنه لم يقل أحد من المسلمين بالاعتاد الروحاني، وقال في غيره إن الصوفية تقول به. وعلى هذا فليس بكافر من قال بالاعتاد الروحاني ولم يقل بالمسوس إجماعاً وجرى القول بالاعتاد الروحاني».

والواقع أن ابن رشد كان حريصاً على نقد الغزالي كما كان حريصاً على نقد المتكلمين، وخاصة الأشعرية منهم لأن منهجه غير منهجهم واتجاهه غير اتجاههم. إن اتجاههم يدخل في دائرة الأسمقول في معنى جواتبه. أما ابن رشد فإنه بعد عبور الفلسفة العقلية.

### سابعاً: خاتمة

لعلنا قد كشفنا عن بعض جوانب المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد - نقول بعض جوانب - إذ إن ابن رشد - كما سبق أن ذكرنا - قد اعتمد بنقد أكثر الاتجاهات التي سبقته إن لم يكن كلها، والتي يرى فيها مطلقاً ما يذهب إليه. ومن هذه الاتجاهات الاتجاه الصوفي واتجاه الحشوية والاتجاه الجبلي الكلامي. كما اعتمد بنقد أكثر الفلاسفة الذين وجدوا فيه سواء أولئك الذين عاشوا في المشرق العربي كالغزالي وابن سينا أو غيرهما ممن عاش في المغرب العربي كابن باجة في القبل من الجواتبه. هذا بالإضافة إلى مخالفته لبعض الآراء التي قال بها الفيلسوف اليوناني أرسطو.

والواقع أن إبراز كل جوانب النقد عند ابن رشد، يحتاج إلى العديد من الدراسات نظراً لأن نقده لم ينفرد لا يقل أهمية عن الجوانب الإيجابية من مذهبه. إذ إن الدارس لفلسفة ابن رشد، يجد أنه كان حريصاً قبل أن يقول برأي من الآراء حول مشكلة من المشكلات الفلسفية التي يبحث فيها، أن يبرز لنا أوجه الصواب والخطأ في مواقف من سبقوه.

وإذا كنا لم نتحدث تفصيلاً في دراسات هذه من نقد ابن رشد الغزالي أو نقده للمتكلمين، من الأشعرية فإن ما ذكرناه عن نقده الحشوية والصوفية وابن سينا قد يكون مؤيداً إلى بيان سموات اختلاف منهج ابن رشد عن منهج المتكلمين وكذلك الغزالي، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن ابن سينا ببعض المفاهيم الكلامية على النحو الذي أشرنا إليه. ومن هذا يكون نقد ابن رشد لابن سينا منطقاً في كثير من زواياه على الأشعرية وكذلك الغزالي أيضاً، والذي بعد تفكرنا لشعرية صوفياً لا ترقى أقواله إلى مستوى المذهب الفلسفي لأن الدائرة الأشعرية وكذلك الدائرة الصوفية غير الدائرة الفلسفية.

فإذا أردنا في ختام دراستنا إبراز وظيفة الأسس التي يستند إليها المنهج النقدي والتي سبق أن أشرنا إليها، استطعنا القول إن أبرز هذه الأسس تتمثل في الأساس الأول هو عدم التوفيق ضد مظاهر الآليات القرآنية، بل القيام بتأويلها، لأن ابن رشد يعلم تماما أنه إن يكون بإمكانه الدعوة لفلسفة مفتوحة، فلسفة يمكن بإمكانها أن تستوعب تيارات عديدة تنضج للتأثر العقلي، إلا إذا قام بهذا التأويل. وهذا قد ساعده إلى حد ما على التوفيق بين الفلسفة والعقيد كما ساعده على نقد المشوية الذين يفتنون عند مظهر الآليات ولا يسمعون بالفكر والتأويل.

أساس ثان هو إبراز أخطاء الطريق الصوفي، إذ إن ابن رشد كان على وعي تام بأن حكمة الصوفية تتقابل وحكمة الفلاسفة تتقابل الأضداد نظرا لأن التجربة الصوفية ليست راجعة إلى النص أو إلى العقل ولعل هذا كان من الأسباب القوية التي دفعت ابن رشد إلى نقد فكر الغزالي الذي يعد مفكرا صوفيا، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن الغزالي حينما أصبح صوفيا تحول إلى عبور لحدود الفلسفة والفلاسفة كما دفعت ابن رشد أيضا إلى نقد الطريق الصوفي في مجال الاستدلال على وجود الله تعالى.

أساس ثالث هو الكشف عن أخطاء المنكلمين وخاصة الأشاعرة، إذ إن المنهج النقدي الذي يقوم على العقل يختلف اختلافا جاسوا عن المنهج المنكلمي المعنوي وهو المنهج الذي ساروا عليه الفريق الكلامية سواء كانت من المعتزلة أو الأشاعرة، صحيح أن المعتزلة قد ساندوا العقل وصحيح أنهم اقرب إلى الفلاسفة ولكنهم ليسوا بفلاسفة، كما أن منهم بعد قلبا وقلبا منهجا كلاميا جدليا أما الأشاعرة، فلبن رشد بعد العنبر القوي لهم، ولا نجد فيلسوفا قد كشف عن التناقضات والأخطاء الجسيمة التي وقعوا فيها أكثر من فيلسوفا ابن رشد، وذلك في مؤلفاته وشروحه معا، والاعتقاد منهج ابن رشد اعتادا تماما عن المنهج الجدلي الكلامي هو الذي أدى به إلى نقد آرائهم في مشكلات عديدة كالخير والشر والقضاء والقدر ووجود الله تعالى والسببية، كما أدى به إلى نقد آراء ابن سينا في التوليد التي تأثر فيها ابن سينا بالعناصر الكلامية الجدلية.

أساس رابع نجده في منهج ابن رشد النقدي، هو تأثر فيلسوفا بأرسطو تأثرا كبيرا، إن هذا التأثر من جانب أرسطو، قد أدى به إلى نقد ابن سينا الذي قال بأراء يتمثل فيها التيار الكلامي أكثر من التيار الأرسطي، آراء اعتمد فيها على الكلامية المعتدلة.

أساس خامس وأخير بعد أهم الأسس وأشملها على وجه الإطلاق في منهج ابن رشد النقدي وهو الأساس العقلي، إن هذا الأساس هو الذي أدى به إلى نقد كثير من آراء المفكرين الذين



سبقوه، بل أدى به إلى تعدد تياراته بالكلية كالتيار الصوفي والتيار الكلامي نعم إنه أهم الأسس، لأنه بعد الطريق الذهني نحو التنوير.

ولأنه أن ابن رشد وفهم حسه النقدي، كان واقعاً إلى حد ما تحت سيطرة الفلسفة الأرسطية، والدارس لأوجه هذه الكثير من الآراء والتجارات بلاطاً - كما سبق أن ذكرنا - أنه كان يفسح في اعتباره الفلسفة الأرسطية التي يدي إعجابها بها

وهذا التفرع تحت دائرة نفوذ فلسفة أرسطو يؤدي إلى القول بوجود بعض التفرعات في منهج ابن رشد النقدي. واعتقد أن ابن رشد كان باستطاعته التخلص من دائرة النفوذ هذه، والبحث عن تيارات أخرى قد تكون أكثر يقيناً من فلسفة أرسطو. ولو تخلص ابن رشد من سيطرة الفلسفة الأرسطية، لكان منهجه النقدي أكثر دقة وعاسكا، ولكنه لم يفعل

يبدو أن هذا لا يخلو بوجه عام من دور ابن رشد ومنهجه النقدي - وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار انتصار ابن رشد الحبل، حتى أصبح أكثر عميد للفلسفة في بلاد الشرق والغرب معاً، ومصاب أصرح انتهاء عائلته إلى تهديد العزل باعتباره التبايل والحكم، وإعلاء كلمته فوق كل كلمة

نقول ونكرر القول إن من حقنا أن نقرر بفلسفاته ابن رشد لأسباب عديدة من بينها وعلى سبيل المثال لا الحصر الحس النقدي الذي تميز به، ونزعة التنويرية وخاصة حين دعانا إلى الانفتاح على كل الثقافات والتيارات الأجنبية الخارجية، وذلك حين أتبعه إلى شرح أرسطو، وقال: «فلنصرب بأنفسنا إلى كتبهم (فلاسفة اليونان)، فإن كان فيها شيء بعد صواباً، فقلناه منهم وشكرناهم عليه، وإن كان فيها شيء بعد خطأ، منبهاً إلى هذا الخطأ»

يضاف إلى حسه النقدي وحسه التنويري، اتساعه العلمي لقد كان - كما أشرنا - عالماً وطبيباً، وأيضاً اعترافه بالتأويل، نقول الآيات القرآنية الكريمة.

نقول إذا كان من حقنا أن نقرر بأن بلداننا العربية قد أنتجت فيلسوفاً شامخاً كالن رشد، إلا أنه من واجبنا أن ندرس فلسفته ونحلل أفكاره، تلك الأفكار التي سنظل باقية ما بقيت الحياة على كوكبنا الأرضي

ومن هنا كان من المنطقي والمعقول والمنطوق، اتجاه أكثر بلدان العالم العربي - والعالم الغربي - إلى الاحتفال بذكرى مرور ثمانية قرون ميلادية على وفاة هذا الفيلسوف الشامخ الصالح

100

- [illegible]



- (٢٩) ابن رشد، أبو الوليد، نهجته الفيلسوف، ص ٩-٦٠.
- (٣٠) مقدمة، مباحث الألفاء، ص ٦١. (ترجم: كتابها: الفهم الفلسفي (المجلد الخامس) بغداد: دار الفكر، ١٩٨٠).
- (٣١) مقدمة، تفسير ما بعد الطبيعة، ص ١٤٧-١٤٨.
- (٣٢) الفهماني، حافظ، مقدمة في الفهم الفلسفي واللاهوتي.
- (٣٣) زبدة الفهماني، من القول بمعمود العالم والقول بوجود الله، بمعنى أن الاعتقاد بأن العالم حادث كله أن يؤول إلى القول بوجوده، بأنه عالمه الكبير، ويؤول من زمانه في وحدانية الله وبشاهي جرم العالم مؤلماً هذه الفكرة، وليس منساقاً إلى ما كان جرمه لا منساقاً الجرمانية، لا يؤول لها. وأما الفهماني، فمحتاج أن يكون جرمه فويل، فالحق أن يحدث اضطراباً، والحدث يحدث الحدث، والحدث والحدث من الفهماني، فالحق يحدث اضطراباً، ابن رشد، (ترجم: كتابها: مباحث فلاسفة الفهماني، ص ٩٩، وما بعدها).
- (٣٤) الفهماني، ابن رشد، نهجته الفلاسفة، تحقيق طه حسين، ص ٦٠-٦١. (ترجم: كتابها: الفهماني، ص ٩٩).
- (٣٥) الفهماني، ابن رشد، الفهماني، ص ٦٠، وما بعدها.
- (٣٦) الفهماني، ابن رشد، الفهماني، ص ٦٠، وما بعدها.
- (٣٧) الفهماني، ابن رشد، الفهماني، ص ٦٠، وما بعدها.
- (٣٨) الفهماني، ابن رشد، الفهماني، ص ٦٠، وما بعدها.
- (٣٩) الفهماني، ابن رشد، الفهماني، ص ٦٠، وما بعدها.
- (٤٠) الفهماني، ابن رشد، الفهماني، ص ٦٠، وما بعدها.
- (٤١) الفهماني، ابن رشد، الفهماني، ص ٦٠، وما بعدها.
- (٤٢) الفهماني، ابن رشد، الفهماني، ص ٦٠، وما بعدها.
- (٤٣) الفهماني، ابن رشد، الفهماني، ص ٦٠، وما بعدها.
- (٤٤) الفهماني، ابن رشد، الفهماني، ص ٦٠، وما بعدها.
- (٤٥) الفهماني، ابن رشد، الفهماني، ص ٦٠، وما بعدها.
- (٤٦) الفهماني، ابن رشد، الفهماني، ص ٦٠، وما بعدها.
- (٤٧) الفهماني، ابن رشد، الفهماني، ص ٦٠، وما بعدها.
- (٤٨) الفهماني، ابن رشد، الفهماني، ص ٦٠، وما بعدها.
- (٤٩) الفهماني، ابن رشد، الفهماني، ص ٦٠، وما بعدها.
- (٥٠) الفهماني، ابن رشد، الفهماني، ص ٦٠، وما بعدها.

# وحدة العقل بين ابن رشد والرشدية اللاتينية

د. فلاح هينا

وقف الفلاسفة واللاهوتيون اللاتين من ابن رشد في القرن الثالث عشر مؤقلاً انحصارياً. ففي حين يرى البعض<sup>١</sup> وينطق توما الأكويني بلسان هؤلاء - «أن الشارح ليس متناً بل هو مفسد للفلسفة المشائية»<sup>(١)</sup> يجد آخرون<sup>(٢)</sup> أن من يخالف الشارح في الفلسفة يخطئ، لا محالة»<sup>(٣)</sup>. وقد تغذى هذا الانحصار من خلافات حول القضايا الفلسفية - لاهوتية عديدة، كانت قضية «وحدة العقل» من بين أهمها.

## خطوط تاريخية

تمتد جذور هذه القضية إلى طرح فلسفي جاء لاحقاً في «كتاب النفس» لأرسطو. تتلخص فحواه بالسؤال: هل العقل واحد يشارك فيه جميع البشر وبه يعقلون؟ أم أنه خاص بكل إنسان فرد يصبح بموجبه القول: «إن هذا الإنسان يعقل» (Hic homo intelligit).

ولما دخلت أهم كتب ابن رشد على الفكر القروسطي اللاتيني، بعد أن ترجمت إلى اللغة اللاتينية في صقلية، في بلاط فريديك الثاني على يد ميخائيل سكوتوس في عشرينات القرن الثالث عشر، وانتشرت من

<sup>١</sup> انظر الفلسفة بعد ابن رشد.

نامولي إلى باريس واكسفورد وكولونيا، ولدت رواجاً كبيراً في كليات  
الهنون (الفلسفة) لا سيما في جامعة باريس حيث دعي أتباعها  
«رشديين» (Averroists) ولقب صاحبها بـ «المُشارح» (Commentator)  
واعتبر السلطة الفاصلة في فهم السلطة السجاجيري والدفاع عنها.

لكن سرعان ما شعرت السلطات الدينية بخاطر بعض أفكار الفيلسوف العربي على الطبيعة  
الدينية المسيحية، ووجدت فيها تهديداً لعقيدة طرد النفس الفريدة ومسئولية الإنسان عن أعماله،  
فراحت تحذّر من طغي كليات علوم الدين (Theologues) لبعض تلك الآراء والمجولة بين التشارها.  
كما خشيت الكنيسة من أن يفرح طغوى كليات الفنون عن الدور الرسوم لهم، وهو دور «الضام  
للاهموت» باعتبار أن «الفلسفة هي خادمة للاهموت» (Auxilia Theologues) ليستلكن عن هيمنة  
الكنيسة ويظنون من سلطة رجال الدين. وأسقطت السلطات الكنسية طغي «الراي المستقيم»  
بالقنصينات الثنائية وبالحكم محاكم التفتيش ضد طغي الفلسفة فأولت البعض من الفريسيين  
وعرب آخرين إلى أماكن استاء وأودع بالسجن من لم يذ بالقرار أو يدان بقوة عن تعاليمه، لا بل  
للي بعضهم حمله بسبب خروجه على التقاليد الراسية

أما في دار الإسلام فتحت قضية «وحدة العقل» مجسورة في إطارها الفلسفي البحث ولم تتر  
اعتماد رجال الدين الصلوبي، ولم يجادل فيها أحد من الفلاسفة العرب في الشرق أو في الغرب  
مناصراً كان أم مناوراً. وقد يعزى هذا الصمت إلى انتشار الاهتمام بالفلسفة في هذه البقاع بعد  
وهذا ابن رشد، أغر الفلاسفة المسلمين، بعد أن تفكك الأتلس وقامت في المناطق العربية الأخرى  
دويلات وضعفت الحكام كان منهم تثبيت حكمهم فامنعوا لهذا العرض معظم العلماء والفقهاء  
والفلاسفة. وربما كان في أساس هذا الصمت أيضاً أن تلك القضية الفلسفية لم تعرف عن ابن  
رشد بالصيغة الرشدية التي عرفت بها في الغرب اللاتيني.

وعندما بدأ الاهتمام بالفلسفة العربية الإسلامية في أوروبا منذ منتصف القرن التاسع عشر تم  
نك على هامش الدراسات التاريخية والانسشراقية، وشاح عن تلك الفلسفة أنها «فلسفة يونانية  
بلغة عربية» وأنها قدمت الحضارة الغربية خدمة في حفظها نصوص القدماء من الضياع ونقل  
أفكارهم- ولم مشوكة كما ادعي مراراً- إلى الغرب اللاتيني. وبهذا صاغت في وضع أسس  
النهضة الأوروبية. وفي العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين بذلت جهود كثيرة لتعريب في  
شكر القرن الوسطى اللاتينية في الغرب- وجاء ذلك بفعل من تيار فلسفي هو «الرومانية الجديدة»

التمثل بمفكرين وباحثين شديدي التأثير مثل إينز جيلسون (Einar Gilson) في فرنسا، ومارتين غرابمان (Martin Grabmann) في ألمانيا. وشجعت هذه الحركة العودة إلى المفكرين العرب الذين عرفهم الغرب اللاتيني، وعلى رأسهم ابن سينا وابن رشد، ويعدّان ما يقدم التعرف إليهم. وفهم وتوثيق آراء المفكرين اللاتين.

أما المفكرين والباحثون العرب فقد أخذ معظمهم بما وصلت إليه الدراسات في الغرب حول الفكر القروسطي اللاتيني، وبضمنه موقع تأثير الفلاسفة العرب المسلمين، دون العودة إلى الأصل العربي لتتخصص ما ترجم منه إلى اللاتينية فانتشر على أنه بالفضل رأي هؤلاء الفلاسفة وكان من بين ما تناقلته الأعلام في الغرب والشرق أن ابن رشد قال بوحدة العقل، التي اضطعت النار في الفكر الأوروبي القروسطي.

ويستند الأبحاث في هذه القضية إلى سلّمتين اعتبرتاه بغيرتين الأولى أن النص اللاتيني قد نقل فكر ابن رشد على حقيقته. وتقوم الثانية على اعتقاد السائد بأن ما نسبته المفكرين اللاتين إلى ابن رشد هو دون شك رأي الفيلسوف العربي ويرجع هذه الأقوال أن النص العربي لشرح ابن رشد الطول (التفسير) لكتاب القسم الأوسط وهو الترجيح الإلهائي المنسية بوحدة العقل. لا يزال مظلوماً<sup>(٣٨)</sup>، بينما حفظت ترجمته إلى اللاتينية في نسخ عدة ترجع إحداهما إلى عام ١٢٤٢. وقد تمّ تعريبها سطوفاً طبعياً دقيقاً<sup>(٣٩)</sup>، وأصبحت المصدر المعتمد من قبل الباحثين<sup>(٤٠)</sup>، في حين لم تحظ النصوص العربية ذات العلاقة بالموضوع والتأثير في كتب أخرى لابن رشد بالاهتمام الكافي.

ومن منطلق مراجعة وتصحيح ما وجد في الأبحاث حول «وحدة العقل» بجهود هذا البحث في إقامة دلائل نصية في كتب ابن رشد، وفي أصلها العربي، تؤسس وتبرر حق التشكيك في صحة هاتين السلّمتين. فإذ ثبت أن النص اللاتيني قد أضاع إلى الأصل العربي ما ليس لابن رشد، وأنه بخلاف مطالعة نسخة النصوص العربية الواردة خارج «الشرح لطول لكتاب القسم» وثبت من هنا أن «الشرح» لم يقل بوحدة العقل المنسوبة إليه في الفكر اللاتيني القروسطي، الأصح لزائماً طيناً أن يركب فيلسوف قرطبة من أئمة «وحدة العقل».

### «وحدة العقل» في نصوص ابن رشد باللاتينية

ليس العقل كمالاً للنفس كان يقول : إن النفس هي كمال الجسد. وهو ليس بالنفس ولا بجزء من النفس<sup>(٤١)</sup> ولا تعريف له بالمعنى الأرسطي للكلمة وإنما بهذا الاسم ( ) على أربعة

أوجه: فبمثال عن العقل الهيرولاني، وعن العقل الذي هو في الحالة العادية، وعن العقل الفعال، وعن القوة المتخيلة<sup>(٢٩)</sup>، ونجد في أسكن مختلفة من النص اللاتيني أقوالاً كثيرة عن كل من هذه العقلي الأربعة تتكفي بذكر بعضها.

لكن هذه العقلي الأربعة تظل حول العقل وهو المشترك بينها، ولابد من التنبه من شروطها ونظريات عديدة قدمت وشوهت- كما يرى ابن رشد- نظرية أرسطو حولها، وأول من يتصدى لابن رشد هو ابن سينا فبمختلف معه اختلافاً حاداً حيث يقول ابن سينا إن العقل هو قدرة من قدرات النفس، وقد تبع ابن سينا في هذا القول ثوما الأكويني الذي اعتبر أن «المشروح» قد قصد تعاليم أرسطو حين تكلم عن العقل خارج النفس في حين جعل أرسطو- فكما الأكويني- العقل جزءاً من النفس<sup>(٣٠)</sup>، غير أن أرسطو، وبخلاف ما يراه الأكويني، يبدأ من أن يضع الجسد مقابل النفس في توارثية القادري، المتكونة للإنسان، ينتهي إلى وضع النفس مقابل العقل<sup>(٣١)</sup>، فالعقل ليس قدرة من قدرات النفس، بل هو جوهر قائم بذاته وله في فعل العقل أشكال وحده فهو في وصفنا لها أنها متفصلة عن بعضها البعض فكما فعل واحد يعود إلى جوهر واحد هو الذي به العقل.

ففي العقل الهيرولاني، ورد القول: «إن الجسد العقل الهيرولاني هو في تلك الذي هو بالقوة كل معاني الصور الهيرولانية العامة، وليس بالفعل أي واحد من الكائنات قبل أن يهبطها»<sup>(٣٢)</sup> وجاء قبل أسطر قليلة: «هو لا جسم ولا صورة في الجسم» (...) إنه لا يملك طبيعة من جهة ذلك إلا طبيعة إمكان تقبل الصور المتغيرة الهيرولانية (...) لا يملك أية طبيعة وأي جوهر يتكون بها من جهة كونه هيرولانياً إلا طبيعة الإمكان<sup>(٣٣)</sup>.

أما بالنسبة للعقل الفعال فهو الذي يظل الإمكانية- وهي في العقل الهيرولاني وفي الأشياء، موضوع المعرفة- إلى الفعل، إنه بفعل الإمكانية وبفهم الصلة بين العقل الهيرولاني وموضوع معرفته وهو لا يتصل بالأشياء موضوع المعرفة، بل يتصل من موضوع التحيلة موضوع الفعل<sup>(٣٤)</sup>، وعلاته بالعقل الهيرولاني هي مثل علاقة الضوء بالظل، فالضوء، ينير الأشياء، وينير العين أيضاً<sup>(٣٥)</sup>، ولكن ثمة فرقاً بين فعل العقل وفعل الضوء: «إن الضوء، ينير القطعة المنية فقط فترها العين، أما فعل العقل الفعال على الأشياء، المعرفة فيجعلها كلية كي تصبح موضوع الفعل، إنه ينتقلها من الإمكان لتصبح موضوع الفعل<sup>(٣٦)</sup>، وهنا يقول النص اللاتيني «إن العقل الفعال هو بالنسبة للمنفرد مثله مثل الصورة للهيرولاني»<sup>(٣٧)</sup>، ولابد من التأكيد هنا على أن العقل الفعال في



المعنى والمحلل الذي نجده عند أين رشد ليس هو العقل الفعال الذي تكلمت عنه الأرسطوية الجديدة ومن جرى مجراها مثل الفارابي وابن سينا وابن باجة وآخرين. فليس العقل الفعال «واعب الصور» إنه لا يوجد الصور وهي ليست موجودة فيه وجوداً مطلقاً. هي مألوفة من الأشياء بواسطة القوة الخيلة التي يُطلق عليها هي أيضاً اسم العقل كما ورد في النصوص صراحةً.<sup>(١٧٧)</sup>

وفي فعل التعلل يظهر في النصوص اللاتينية أيضاً ما يسمى بالعقل «التعلل» (Pensabilis) الذي يتكلم عنه أرسطو ويطلق أين رشد الشرح حولاً<sup>(١٧٨)</sup> هذا العقل هو العقل بالمادة (Materialis) الذي يتفاعل مع الهيولاني والفعال والخيل لمحقق فعل التعلل. إذن يتم التعلل بالعقل الهيولاني والفعال والتعلل والخيلة مشعرين. أي أنهم يشكلون وحدة في ذلك الفعل

ويخصص النص اللاتيني صفات عدة لتفسير ما يسمى هنا بـ «العقل النظري» (Intellectus speculativus) منه تظهر مفاهيم الاتصال بين العقل الهيولاني والعقل الفعال أي طريقة تفكير هذا على ذلك. ومن المثلث المنظر أن أين رشد يؤكد: «بسبب هذه الصور» على التمييز بين العقل الفعال مولد محتوى التعلل (أي من الخيلة) من جهة وبين العقل النظري محرك العقل الهيولاني من جهة ثانية<sup>(١٧٩)</sup> ويسته أن العقل الهيولاني يكون كذلك حامل العقل الفعال. والعقل النظري على حد سواء<sup>(١٨٠)</sup>. ويعتبر «العقل النظري» القائم بهذه الوظيفة إضافة مهمة إلى بها أين رشد على النظرية الأرسطية. بها يتضح ويتكامل فعل التعلل تؤخذ التطبيقات من الوجودات الحقيقية فيجعل منها العقل الفعال موضوعات التعلل ثم يتناولها العقل النظري لتصبح بذلك معنوية في العقل الهيولاني<sup>(١٨١)</sup>

إن ما يقترحه أين رشد عن فعل التعلل حسب هذه النصوص يوحي بتفسيرات اعترضت حقيقياً بدلاً من أن تكون وطيدة. وككل التعلل يتم بفعل عقول مختلفة في فعل واحد. وفردان النصوص تعيداً لكثرة الكلام فيها عن مهام وصفات هذه العقول وتدخل العلاقات فيما بينها. فهكذا وبعد أن التفتت مهمة العقل النظري. يؤكد النص أنه «تحتاج مبدئين أولهما حادث قابل للفساد وبخاص بكل إنسان فرد» بينما الثاني، أي العقل الهيولاني هو أبدي وواحد لجميع الأفراد<sup>(١٨٢)</sup> وهي مبرهنة آخر يقال عن العقل الفعال والعقل الهيولاني إنهما جواهر خالدة ومباركة<sup>(١٨٣)</sup> مع الملاحظة أن العقل الهيولاني هو أقل مرتبة من العقل الفعال كونه يحتاج إلى معنويات الخيلة كي يتعلل.

والى العقل الفعال لينبثق كماله<sup>(٣٧)</sup> لكن العقل الفعال بدوره لا يتصل بالعقل الهولاني إلا بواسطة المشيولات (res ymaginées) التي تخص الإنسان الفرد، لذا يكون الاتصال بين العقل الفعال والإنسان في العقل فقط وتكون قدرة العقل الهولاني على نقل فعل العقل الفعال فلتكسب الأول كونه عقلاً مستقلاً (ad seipsum)<sup>(٣٨)</sup> لكن نصاً آخر يشير إلى أن اتصال العقل الفعال بالعقل الهولاني يتم مباشرة بدون وسيط<sup>(٣٩)</sup>، في حين يتم الاتصال مع الإنسان بواسطة مشيولات التخيل<sup>(٤٠)</sup> ومع الإصرار في الشرح الكبير<sup>(٤١)</sup> على أن الاتصال لا يحدث في هذه الحالة بل بعد الوفاة، يبرز تناقض صريح مع ما قبل حول فعل العقل كما رأينا، حتى الآن، خاصة وأن النص اللاتيني يؤكد أن الاتصال أو الاتحاد هو أساس إمكانية التفكير، لا أن التفكير هو الذي يفوق إلى الاتصال<sup>(٤٢)</sup>.

لربما كان سبب هذه التناقضات - التي تظهر في الصفحات الأخيرة من النص اللاتيني - القطع في جمع نصوص مختلفة (منها رسالة ابن باجة في الاتصال)، إلى كتاب الشرح، الأمر الذي لا يمكن التخلي عنه إلا بعد اكتشاف النص العربي الذي نل إلى اللاتينية، يضاف إلى ذلك أن حفيد ابن رشد قد نقل ابن رشد (أو أحد أصدقائه) رسالة حول اتصال العقل<sup>(٤٣)</sup> نظرياً ضمن هذا النص إلى مائتيه الوارد في الترجمة اللاتينية دون أن يفرق بين الأب والابن، فوإن الفقرة المتصورة التي أوردت في تلك الفترة في الغرب والشرق قد سهلت ضم هذه النصوص معقل الاتصال على نظرية ابن رشد، ولكن من المؤكد أن لا ذكر على الإطلاق لثقل هذا الاتصال في النظرية الأرسطية في العقل والشغل، فمن أين له الضارح، الذي رفض في أكثر من مكان التفكير الأفلاطونية وأفكار الفارابي وابن سينا وابن باجة في المعرفة والعقل أن يتكلم عن «الاتصال»؟

ويظهر التناقض بين النصوص اللاتينية بشكل صارخ فيما تعرضه نظرية فيلسوف قرطبة حول العقل الهولاني. هذا العقل هو واحد لجميع البشر<sup>(٤٤)</sup>

(Intellectus materialis est unus cum subiectis hominibus) أنه ليس صورة ولا مادة ولا مركباً من صورة ومادة<sup>(٤٥)</sup> ويسبب كونه واحداً لكل البشر ( ) وأما أن الصنف البشري إلهي<sup>(٤٦)</sup> ويؤكد عنه في أكثر من موضع أنه مغير حادث وغير قابل للتفاسد (inlegensibilis et in- corruptibilis)<sup>(٤٧)</sup> لكن النص اللاتيني نفسه يحتوي على اعتراضات وإفرازات حول وحدة هذا العقل يوجزها ابن رشد بالقول: وكيف يكون العقل الهولاني واحداً في العدد عند كل أفراد

البشر وكأننا وفاسداً بكيان وفساد الانسجام. هذه المسألة هي لعمرى جد عويصة وذات ليس شعبة، إذ لو وضعنا أن هذا العقل الهولاني متعدد بعدد افراد البشر لحدث أن يكون هذا إما جسماً (أو قوة في الجسم لا غير...)، وهكذا سوف تكون قوة العقل وقوة الحس سيجان (أو أن يكون هناك فارق بين وجود الصورة خارج النفس وفي النفس). وهذا أحد تلك الأشياء التي نتعهد بكون أرسطو طاليس يرى أن هذا العقل ليس بمعنى فردي، ولو وضعنا كونه لا يتعدد بتعدد الأفراد لحدث أن تكون نسبته إلى كل الأفراد الموجودين في كمالهم النهائي من الوجود واحداً<sup>(٣١)</sup>.

ثم يرى ابن رشد أن أرسطو لم يبد في طبيعة هذا العقل بوضوح كما أنه لم يقل بوحدة لجميع البشر. فمن هنا كان على الفيلسوف العربي أن يوجد هو جواباً، خاصة وأن آراء الفساج القياسي هنا متضاربة وآراء الفلاسفة العرب مشوبة بانكار غير أرسطية فهو يكرر في أكثر من موضع أنه ينبغي الابتعاد عن فهم الألفاظ في العقل، وأن كل من الإسكندر الأفروديسي وثاوفرسطوس وأكستقورس، لا سيما ما يقوله الأفروديسي من أن العقل الهولاني هو مجرد استعداد للتفكير (Preparatio) فكيف يصح قول أرسطو أن العقل الهولاني هو جوهر غير حادث وغير قابل للفساد مع كونه استعداداً لا غير؟ أما حينما يقول أرسطو عن العقل الهولاني إنه ثابت (De anima 27 . a 25) فإننا بفرض ذلك السهولة والعقل والنفس لا غير<sup>(٣٢)</sup> ويصر فيلسوف فرعية في أكثر من موضع على أن القول إنه واحد لجميع البشر إنما هو قول متناقض وعلني، بمقتضى من المال الخارج منها: «إن قلت كان كذلك، فضروري أن نتحسنت أنت على عقول أن التحصيل إنما أيضاً على تلك العقول، الشيء الذي هو محال»<sup>(٣٣)</sup> ويضيف مستطراً بعد سمحات: «ولو كان الشيء العقول لذي واحد واحداً على كل الأوجه لحدث لو عرفت أن عقولاً ما أن تعرفه أنت أيضاً ومحالاً أخرى كثيرة. ولو وضعنا أنه تكثر لحدث أن يكون الشيء العقول لذي واحد واحداً في النوع والشيء في الشخص. ولك ذلك الشيء العقول شيئاً عقولاً يفسر الأمر إلى اللاتواني وهكذا سيحتاج أن ينظم التعليم عن العلم (أو لو كان العلم الذي هو عند المعلم قوة محدثة وخالقة للعلم الذي هو عند التلميذ طبقاً للتكيفية التي تعدد هذه النار من جهتها ناراً أخرى شبيهة بها في النوع، الشيء الذي هو محال، وهذا الشيء العلوم الذي هو واحد عند المعلم والتلميذ على هذا الوجه جعل أفلاطون يؤمن بكون التعلم تذكاراً»<sup>(٣٤)</sup> وينتج النص اللاتيني هذا الكلام بتكرار القول أن العقل الهولاني غير قابل للفساد وهو واحد لجميع البشر. بينما تكون

الحيوانية خاصة بكل فرد وثابتة له وهي كثيرة وقاطبة للفرد والجماعة<sup>(17)</sup>. ويوضح القول بأن العقل الهيرقليتي حادث وقابل للتغيير بتأكيده من ناحية أخرى أنه أبدي<sup>(18)</sup> ومن هنا انتقدت الفلسفة المشائية بطورده العقل البشري<sup>(19)</sup>.

وفيل نهاية الشرح الكبير نجد كلاماً عن العقل جاء فيه أنه صورة الإنسان. والدليل على ذلك أن الإنسان الفرد يفكر حينما يشاء<sup>(20)</sup> مؤكداً «أنه لأمر ضروري أن يكون العقل الفعال صورة عين»<sup>(21)</sup> وقد سبق وقال قبل ذلك «إنه من الضروري أن تنسب إلينا تلك القوتان في العقل أي الفعال والهيرقليتي»<sup>(22)</sup> وهذا ما يناقض القول بوحدة العقل التي نكرها النصوص اللاتينية. وبهذا نكتفي من النصوص السابقة أن العقل فردي وليس واحداً لكل البشر.

تتوخى هذه النصوص والتناقضات التي نصلها إلى تساؤلات عدة :

كيف عملت هذه النصوص الصريحة من قبل الرشدويين ومفسريهم؟ ولماذا يعجز الباحثون على أن ابن رشد هو صاحب نظرية «وحدة العقل» وإعتادهم اعتراضات الرافضة على هذه الوحدة التي تعود بالفلسفة إلى نظرية المعرفة الأفلاطونية، وتلحق التمثل الفردي يجعله نتيجة الاتصال بعقل خارج عن الإنسان أم أن الفلسفة في اللاتينية هي التي شافت إلى الانقسام بين عقلاً واحداً مطلقاً يمكن المشتق من العقل بدلاً من أن يعني كلام ابن رشد أن العقل وبمختلف الوظائف التي تتم فيه هو واحد لدى جميع البشر ؟ وهو من طبيعة واحدة في كل فرد ليكون بالذات «الأصل فسيما بين البشر» فهل يصح عندئذ أن يقال عن «الشرح» أنه القصد فلسفة أرسطو حينما قال بوحدة العقل ؟

نفرض علينا التساؤلات السابقة البحث عن رأي ابن رشد في موضوعه العربي. فعلى الرغم من أن الأصل العربي للشرح الكبير لكتاب النفس لا يزال مطبوعاً، إلا أن ما سبق بحثنا نشك في علمية الاعتماد على النص اللاتيني، لا سيما وأن كتب ابن رشد الأخرى تحتوي على ما يكفي لتوضيح رأيه. وقد جمعنا هذه النصوص من مصادر ثلاثة أولها فصل حول «الطوبى والباطنة» وهو جزء من «الشرح المتوسط» لكتاب النفس مطبوع ومخطوط بخط عربي في المكتبة الوطنية في باريس<sup>(23)</sup> والثاني نصوص من «مفسر كتاب ما بعد الطبيعة» أي «الشرح المطول» لكتاب الفيلسوف أرسطو<sup>(24)</sup> أما الثالث فمن «الرسالة في النفس» وهو «الشرح المختصر» لكتاب النفس<sup>(25)</sup> وأمل في وضع هذه النصوص مقابل ما ورد في النص اللاتيني ما يعزّز اعتقادنا بأن «وحدة العقل» متجذرة على فكر فيلسوف قرطبة.

## نصوص «الشرح المتوسط»

يقول شراح أرسطو السابقون إن العقل «قوة مقارفة لاشئ قوى النفس» وأنه ليس جزءاً منها أو قدرة فيها، ولا شئ، حسي فيه، كما أنه لا يتشكك بأنه صورة حسية<sup>١٣٨</sup>، وليس طبيعته إلا طبيعة الاستعداد فقط. أعني أن العقل الذي بالقوة هو استعداد فقط لا شئ، يوجد فيه هذا الاستعداد<sup>١٣٩</sup> وهو يسمى العقل الهيولاني، وقد اعتقد الأسكندر الأفروديسي أن العقل هو مجرد استعداد بينما يرى الشراح الآخرون أنه استعداد في جوهر منفصل، لذا «الشارح» فيقول إن جميع هذه الآراء ليست آراء أرسطو. «لا أن الاستعداد شئ، موجود في طبيعة هذا الطريق كما زعم ذلك الفسوفين ولا هو استعداد محض كما زعم ذلك الأسكندر»<sup>١٤٠</sup>، القاري الصائب عنه هو في الجمع بينهما، ويضيف ابن رشد: «طقد تبين إذا أن العقل الهيولاني هو شئ، مركب من الاستعداد الموجود فيها، ومن عقل متصل بهذا الاستعداد» هو من جهة ما هو متصل به عقل مستعد لا عقل بالفعل، وهو عقل بالفعل من جهة ما ليس هو متصل بهذا الاستعداد» وهذا العقل هو عينه العقل الفعال<sup>١٤١</sup> «هذا العقل لا مقرة له» أي لا يتشكك في وجوده وأن يتقبل استعداديه أيضاً، أنه يتشكك في الوجود، أي عدم وجود الصور. وهذا يعني أنه يتقبل ذاته حين لا يتقبل الصور. وجاء في الشرح المتوسط أيضاً أن العقل مبدأ واحد «ظهر من جهة فعله للمعقولات يسمى فعلاً، ومن جهة قوته إياها يسمى متفعلاً، وهو في نفسه شئ» وأما<sup>١٤٢</sup>.

إن الهوية بين ما ورد في هذا الفصل الأصلي وما ذكر سابقاً في النص اللاتيني لا يمكن ودعها متاوليات أي كأن نوحها لا سيما ولد جاء في النص العربي «يجب أن يوجد في العقل هناك الفصلان» أعني فعلاً فعلاً وفعلاً متفعلاً فيكون فيها عقل هو عقل من جهة أنه يقبل كل معقول. وفيما عقل من جهة أنه يقبل كل المعقولات وهذا العقل يحلق من المعقولات حال الضوء من الألوان<sup>١٤٣</sup>، وفي ذلك تأكيد على أن العقل الفعال هو صورة الإنسان، به يصبح العقل الهيولاني فعلاً بالفعل حينما يتحدان بفعل الفعل الخاص لآراء الإنسان العرد، ثم إن هذه العقل الذي هو صورة لنا من جهة وفعال للمعقولات من جهة يتبن من أمره أنه مفارق وأنه غير كائن ولا فاسداً<sup>١٤٤</sup>، هو بلق ولا يقنى بقاء الجسد.

فلان «وحدة العقل» المعنية في النصوص اللاتينية من هذه التأكيدات ٩

## نصوص «تفسير ما بعد الطبيعة»

نأتي لنصوص الشرح المطول لكتاب الميتافيزيقا أهمية بالغة في موضوع بحثنا فمن القلائد تاريخياً أن هذا الشرح قد كتب بعد الشرح المطول لكتاب النفس، وتدل على ذلك الإشارات الواضحة في نصيب الميتافيزيقا وهي مضمنة في المخطوطات التي اعتُمدت في التحقيق<sup>(٣٦)</sup> فالنص مخطوط لترجمة هذا التفسير إلى اللاتينية بحمل تاريخ ٩ يونيو ١٢١٢ أي بعد وفاة ابن رشد بحوالي سنة. وهو خال من أخطاء في الترجمة أو تناقضات في الفكر، على عكس ما وجدناه في النص اللاتيني لشرح كتاب النفس، وهذا ما يرجح الاعتقاد بأن الخطأ في هذا الأخير لم يأت عن الترجمة، بل عن إضافات وحقن في النص العربي أو حملها الناسخون على الترجمة اللاتينية لذا كان لابد من تنقية شرح كتاب النفس مما دخل عليه بفعل ظروف لم يتجه نحوها من هذا المطلق جهد الباحثين بعد.

بعد عرض شرح الاستبصار ومطابقته رأي «شعاع الفلاسفة» بقول الفيلسوف العربي مفسراً الفطاح الشهير من كتاب التلخيص من ميتافيزيقا أرسطو (٢٦-٢٧، ١٠٧٠، ٥، ١٠٧٠، ٥) «ويعني ذلك فصلنا عن الفاعلين في كتاب النفس، وبما أن العقل الفاعل هو كالتصورية في العقل الهولاني، وأنه يفعل الخطوات ويقابلها من جهة العقل الهولاني، وأن العقل الهولاني كائن فاسد، وبما هناك أن هذا هو مذهب الحكماء وأن العقل الذي يملكه فيه جن، كائن وجن، فاسد، وأن الفاسد هو فعله وأما هو في ذاته فليس بفاسد وأنه يفعل فعلنا من خارج وذلك أنه لو كان متكوناً لكان حدوثه ثابتاً لتغير كما نرى في مقالات هذا العلم التي في الجوهر حيث يتبين أنه لو كان يحدث شيء من غير تغير يحدث شيء من لا شيء، ولذلك العقل الذي بالقوة هو لهذا العقل كالتلخيص لا كالتلخيص، ولو كان فعل هذا العقل من حيث يتصل بالعقل الهولاني غير كائن لكان فعله جوهره ولم يكن في هذا الفعل مضطراً إلى اتصاله بالعقل الهولاني، لكن لما اتصل بالعقل الهولاني كان فعله من جهة ما يتصل به غير جوهره وكان ما يفعله هو جوهر الخبر لا ذاته، ولذلك استدل أن يكون شيئاً أولاً بفعل ما هو كائن فاسد، فإن كان هذا العقل يتغير عند بلوغ الكمال الإنساني من القوة فقد يجب أن يتصل من هذا الفعل الذي هو غيره، فإما أن تكون في تلك الحال غير عاقلين أصلاً بهذا العقل أو تكون به عاقلين من حيث فعله جوهره، وبما أن تكون في وقت من الأوقات غير عاقلين به، فقد يلي أن تكون، إذا برز، هذا العقل من القوة عاقلين به، من حيث فعله جوهره وهي السعادة القصوى<sup>(٣٧)</sup>، ففي فعل العقل إذن مفتاح فهم التصور الرشدي لنظرية أرسطو في العقل، وحبذا

يتكلم في مواضيع أخرى من هذا الكتاب عن عناصر العقل يقول: «التصور بالعقل هو فعل العقل، هو العقل نفسه» (...) العقل هو العقول نفسه على ما تبين في كتاب النفس<sup>(١٢١)</sup> ولزينة في الأيضاح يقول ابن رشد: «والذي يفهم ذاته هو العقل بالكتساب العقول (...) فإنه إذا اكتسب العقول وفهمه فهم ذاته إذ كانت ذاته ليست شيئاً آخر غير العقول الذي فهمه بالعقل إذا هو العقل بذاته»<sup>(١٢٢)</sup> ثم ينتظم هذه التوضيحات معطفاً على قول أرسطو: «إن فعل العقل الحياة، فمثلاً وهو موصوف بالحياة لأن اسم الحياة ليس ينطلق على شيء، إلا على الأبرار، وإذا كان فعل العقل هو الأبرار فعل العقل هو حياته»<sup>(١٢٣)</sup>.

يصعب في إطار بحث واحد، سؤل جميع النصوص الشاعدة على الخلافات والتناقضات القائمة بين ما ورد في شرح كتاب النفس اللاتيني وشرح كتاب الفينافيرفا العربي. وهذا المطالبة البسيطة التي لا يتسع المجال لعرضها هنا يتبين بوضوح ما يلي:

١- إن العقل الهولاني والعقل المعدل هما وجهان لكيان واحد، وهذا ما يؤكدته أيضاً نص «الشرح المتوسط» الذي سؤل ذكره

٢- إن العقل الهولاني كان دائماً نفساً نفساً، أن يكون واحداً لجميع البشر؟

٣- لم يرد في أي موضع من الشرح القول للميتافيزيقا في أصله العربي ذكر أو إشارة إلى «وحدة العقل».

### نصوص «تلخيص كتاب النفس»

إن لهذا «التلخيص» خصوصية بين أعمال ابن رشد تعطي قيمة كبرى في توثيق نظريته في المعرفة، وذلك ليس فقط من باب أنه «كلما كان الشرح صغيراً، كان ابن رشد أكثر حرية في التعبير عما يتصور أنه متضمن للنص الأصلي»<sup>(١٢٤)</sup>، بل ولأن لهذا الكتاب تاريخاً شغل الباحثون سنتين طويلة إلى أن ثبتت أولهم حوله. فقد أزيل كل شيء حول صحة نسبه إلى ابن رشد ورجع الفائقون بأنه ليس هو «الشرح المتوسط» كما كان يقول البعض<sup>(١٢٥)</sup>. وقد أريك التاريخ ناهية بوجود صيغتين مختلفتين للنص البعض الآخر<sup>(١٢٦)</sup> إلى أن ثبت بنسوخة المخطوطات والتطبيقات في قراشها وتطبيقها أن لدينا صيغة أولى لهذا التلخيص كتبها ابن رشد عن طلب من الحاكم أبي يعقوب حينما كان واقعاً تحت تأثير ابن بلجة<sup>(١٢٧)</sup> وكتب صيغة ثانية<sup>(١٢٨)</sup> بعد أن تخلص من تأثير معلمه، لايل بعد أن ألف الشرح الطويل لكتاب النفس<sup>(١٢٩)</sup> حيث يشير بصريح الكلام إلى أن ابن بلجة قد

شكك. لكنه بعد نصفه في دراسة الفلسفة الأرسطية يدل عن بعض ما جاء في المصيفة الأولى ومعلمه بعد فهمه السابق لنظرية المعرفة الأرسطية، وبالتالي يمكننا الانطلاق من أن ما ورد في «التلخيص» هو رأيه وموقفه من قضية العقل والمعرفة.

بمقال ابن رشد - هل الحسني وجود خاص به أم أن له وجوداً في النفس فقط<sup>(٢٢)</sup> ويلاحظ بالسؤال عرض آراء الشراح ثم يقول رأيه بعبارة قاطعة أنه: «لو أنزلنا هذه القضايا غير متكاثرة متكاثر خيالات تشخصها المصوفة لزم عن ذلك أمور شديدة منها أن يكون كل معقول حاصل عقل حتى يكون متى تعلقت أنا شيئاً ما تعلقت أنت. وعلى نسبه أنا نسبه أنت أيضاً...» وكانت علوم أرسطو كلها موجودة بالفعل عند من لم يقرأ كتبه بعد<sup>(٢٣)</sup> ففعل العقل فردي إذا وموضوعه مشخص ويوم في نفس واضح فالمستطويس بقوله: «وأما فالمستطويس وغيره من قدماء الفسرين فهم يسمعون هذه القوة التي يسمونها العقل الهيولاني إرثية. ويضعون المعقولات الموجودة فيها كقائمة فاسدة لكونها مرتبطة بالصور الحسية. وأما غيرهم ممن نحا نحو ابن سينا وغيره فإنهم يتفقون أنفسهم فيما يسمعون وهم لا يسمعون أنهم بالمفسرين وذلك أنهم يضعون مع وضعهم أن هذه المعقولات موجودة إرثية لها حادثة وأنها ذات هيولي إرثية أيضاً<sup>(٢٤)</sup>. ويحل خطاهم في القول بأن العقل الهيولاني إرثي فتولد أوتكادهم إنما عرض لهم هذه الخطأ لأنوا الجمع بين مذنب الفلاطون وأرسطو<sup>(٢٥)</sup>. أما عن الأسكتور الأفرونيسي فتصنيف: «سبعة مضبوطة متريدا<sup>(٢٦)</sup> لتتخذ قوله إن «العقل الهيولاني هو استعداد فطس مجرد عن الصور<sup>(٢٧)</sup>» ولاشكك هذا المعنى على الفسرين جعلوا العقل الهيولاني جوهرأ إرثياً من طبيعة العقل أي وجوده وجود في القوة حتى تكون نسبه إلى المعقولات نسبة الهيولي إلى الصورة لكن ما هذا شكك<sup>(٢٨)</sup>.

وفي «التلخيص» جملة تدور القسنة والعربية في حافة بقائها على صيغتها فطس انتسخ الفلاسوف قوطياً ما قصده أرسطو بالقوله حول العقل الهيولاني. ثم تخلص من تضليل معلمه ابن باجة وفي سيقال سروده لهذه الواقعة ترد الجملة الفاجنة: «فإن أرسطو يفسر على أن العقل الهيولاني إرثي<sup>(٢٩)</sup>» لكن هذه الجملة تتناقض مع جميع ما ورد في النصوص العربية عن العقل الهيولاني بالإضافة إلى أن هذا الرأي هو رأي فالمستطويس الذي يرفضه ابن رشد. ولما لهذه الجملة من أهمية عدت إلى المضبوطة في متريد فوحده (بوجه ٢٢) أن القرائة لا يمكن أن تكون إلا «كان» وليس «فإن». وبهذا يستقيم القول فلا يكون تأكيداً بل هو تشكيك فيما ينسب إلى أرسطو وفي ملحق الفصل حول القوة الفاعلة في مضبوطة القاهرة<sup>(٣٠)</sup> بالخص ابن رشد رسالة معلمه ابن باجة في اتصال العقل بالعقل الفعال ومقارنة هذه المقارنات مع ما جاء في نهاية الشرح الملحق



لكتاب النفس بصيغته اللاتينية تجد أنها واحدة معها تحمل الآراء فيها حيث يقول ابن باجة مثلاً: «إن العقل الفعال هو الله نفسه كما يرى المنطويون. وفي هذا الإطار فلفظ أي في الشخص وسأله ابن باجة، جاء: «إن هذا العقل هو واحد بالعدد لجميع الناس»<sup>١٢٢</sup> وهذا ما تناقضته أقلام الكتاب اللاتين. أما ابن رشد فمعرض إيمانياً كلياً عن الخط بهذه الآراء وغيرها في الصيغة الثانية للشخص كما حفظت لنا في مخطوطة مدريد. فلا يكون هذا أساساً كلياً لصحة القول إن الفيلسوف العربي وبعد أن استقل عن ابن باجة رفض مثل هذه الآراء رفضاً تاماً فأعرض عنها وأسطحها من كتاب»

تفج هذه التصويص التأكيد بأن ابن رشد لم يقل بوحدة العقل كما نصبت إليه في الغرب اللاتيني. ومع استمرار فقدان النص العربي للشرح اتطوّل لكتاب النفس كان التوجّه إلى مؤلفات أخرى أمراً لابد منه لتوثيق هذا الرأي. وبعد الفارقة بين الترجمة اللاتينية لتفسير ما بعد الطبيعة وأصلها العربي فثبت أن ميخائيل سكوتس مترجم هذا الكتاب ومترجم الشرح المطول لكتاب النفس، قد أدى ترجمة أمينة و دقيقة لا تسمح بتفسيه مستغنياً من نوع سوء الفهم أو التعريف. وهذا ما يحفظنا على القول أن «الشرح المطول لكتاب النفس» لم يكن في أصله العربي كتاب ابن رشد فقط بل كان ترجمة أصلاً لآراء أخرى فمن أمثلها فداوود بن موسى العقل والمعرفة دون أن يوصل في نسبة هذه الآراء إلى أصحابها. لذا أن تكون هذه الآراء التي أضيفت إلى كتاب ابن رشد فأضيفت جزءاً منه. قد أضيفت من قبل المترجمين اللاتين أو من خصوصهم فهذا احتمال ضعيف جداً حيث إن المخطوطة اللاتينية التي اعتمدت في تحقيق النص مؤرخة بسنة ١٢١٢ أي قبل اعتماد الصراع حول قضية «وحدة العقل» الذي استمر بعد سنة ١٢١٠ في جامعة باريس أو غيرها

فمن ابن- وبعد أن ظهر واضحاً أن ابن رشد العربي يعود عن القول بوحدة العقل- إصرار الباحثين وكتابة تاريخ الفكر على إنهاك هذه القضية»

قد يكون التسليم الكلي بمصداقية المصادر اللاتينية ونزاعة الأبحاث حولها من جهة، وإيجاب جولة الباحثين غير المقيدين بتعمير فكري أو حرفي، أو بالاعتكاف مسجدة من جهة أخرى أمراً غير مباشرة لما علق بحق فيلسوف عربية من إيجاب. وإذا ما أضفنا إلى ذلك كله هيمنة السلطة الكنسية على الفكر في القرون الوسطى والتجديد المركزي الذي كان ولا يزال الفكر نوعاً الاكروني وإنهاءه، فهنا حالة الاضطراب التي يعيشها فكر فيلسوفنا العربي في الغرب وبن أعلاه أيضاً.

## الهوامش

[١] المصدر رقم ١ من المصادر بالغات الأخرى، ص ٢٨.

[٢] *Lib. Jordan. Quatrecent six de la Bibliothèque*.

[٣] ١٤٢٢ هـ، ٢٠٠١ م.

[٤] في عام ١٩٧٢ م، تم نقلها من مكتبة جامعة القاهرة إلى مكتبة جامعة القاهرة، في ظل من قبله وأولاً بالترتيب من قبله إلى المكتبة.

[٥] هو المصدر رقم ٢ في قائمة المصادر والمراجع باللغة العربية.

[٦] قام الأستاذ إبراهيم الخوري بنقل هذا النص من المخطوطة إلى العربية ونشره، حيث المخطوطة في مخطوطات / تونس بعنوان «أبو ريشة الشرح الكبير الكتاب الفقه الراسخ» تونس ١٩٩٥.

[٧] رقم ١ من المصادر بالغات الأخرى، إيسيندار، إلهاماً، النص الثاني، ص ٢٨، ٢٩.

[٨] المصدر السابق، ص ٢٨.

[٩] المصدر رقم ٢ من المصادر بالغات الأخرى، ص ٢٨.

[١٠] إلهام، رقم ١ من المصادر والمراجع بالغات الأخرى، ص ٢٩.

[١١] النص الثاني، ص ٢٨.

[١٢] المصدر السابق، ص ٢٨.

[١٣] المصدر السابق، ص ٢٨.

[١٤] المصدر السابق، ص ٢٨، ٢٩.

[١٥] المصدر السابق، ص ٢٨.

[١٦] المصدر السابق، ص ٢٨.

[١٧] المصدر السابق، ص ٢٨، ٢٩.

[١٨] المصدر السابق، ص ٢٨، ٢٩.

[١٩] المصدر السابق، ص ٢٨.

[٢٠] المصدر السابق، ص ٢٨.

[٢١] المصدر السابق، ص ٢٨.

[٢٢] المصدر السابق، ص ٢٨.

[٢٣] المصدر السابق، ص ٢٨.

[٢٤] المصدر السابق، ص ٢٨، ٢٩.

[٢٥] المصدر السابق، ص ٢٨.

[٢٦] المصدر السابق، ص ٢٨.

[٢٧] المصدر السابق، ص ٢٨.

[٢٨] المصدر السابق، ص ٢٨.

[٢٩] المصدر السابق، ص ٢٨.

[٣٠] هو محمد بن أحمد بن محمد (المصدر).

[٣١] النص الثاني، ص ٢٨، ٢٩.

[٣٢] المصدر السابق، ص ٢٨.

[٣٣] المصدر السابق، ص ٢٨.

[٣٤] المصدر السابق، ص ٢٨.

[٣٥] المصدر السابق، ص ٢٨، ٢٩.

[٣٦] المصدر السابق، ص ٢٨.

[٣٧] المصدر السابق، ص ٢٨، ٢٩.

[٣٨] المصدر السابق، ص ٢٨.

[٣٩] المصدر السابق، ص ٢٨، ٢٩.

[٤٠] المصدر السابق، ص ٢٨.

[٤١] المصدر السابق، ص ٢٨.

[٤٢] المصدر السابق، ص ٢٨.

[17] المصدر السابق، ج 11، ص 159 - 160.

[18] المصدر السابق، ج 1 - 2.

[19] المصدر السابق، ج 1.

[20] المصدر رقم 7 من المصادر باللغة العربية

[21] المصدر رقم 9 من المصادر باللغة العربية

[22] المصدر رقم 7 من المصادر باللغة العربية

[23] المصدر رقم 8، ج 1، ص 157، الفصول الأول والثاني

[24] المصدر السابق، ج 11، ص 160، الفصول الأول

[25] المصدر نفسه

[26] المصدر السابق، ج 11، ص 160، الفصول الأول والثاني

[27] المصدر السابق، ج 11، ص 160، الفصول الثاني

[28] المصدر السابق، ج 11، ص 160، الفصول الأول

[29] المصدر السابق، ج 11، ص 160، الفصول الثاني

[30] المصدر رقم 1، ج 1، ص 159 - 160

[31] المصدر السابق، ج 1 - 2.

[32] المصدر السابق، ج 1 - 2.

[33] المصدر السابق، ج 11، ص 159 - 160

[34] المصدر السابق، ج 11، ص 160

[35] الفروع رقم 8 من المصادر والمراجع باللغة العربية، ج 9

[36] الأعراس، فؤاد، مقدمة المصدر رقم 7 باللغة العربية، ج 11

[37] جورج موريس، في اللغة الأولى من المصدر رقم 1 باللغة العربية

[38] هذه النسخة مطبوعة في مطبعة دار الكتاب في القاهرة تحت رقم 154

[39] مطبوع في مطبعة مكتبة جورج، الهندية تحت رقم 154، ج 1

[40] هذا المؤلف في المصدر رقم 7 باللغة العربية، ج 1

[41] المصدر رقم 7 باللغة العربية، ج 11، ص 160، الفصول

[42] المصدر السابق، ج 11

[43] المصدر السابق، ج 11

[44] المصدر السابق، ج 11

[45] المصدر السابق، ج 11

[46] المصدر السابق، ج 11

[47] المصدر نفسه

[48] المصدر السابق، ج 1 - 2.

[49] المصدر السابق، ج 1 - 2.

[50] المصدر السابق، ج 1 - 2.

## المصادر والمراجع

### أولاً : العربية

[1] ابن رشد - تفسير ما بعد التلخيص - تحقيق جورج، دار الفهرات بيروت 1978 - 1980

[2] ابن رشد - التلخيص في الفقه المالكي - (1) فصل من الفروع القديمة لكتاب الفقه كذا، مطبوع، جورج، مطبعة باريس، جورج، 1 - 2.

[3] ابن رشد - الفصول الأولى حتى 1107، المطبوع الثاني

[4] ابن رشد - تفسير كتاب الفقه - تحقيق محمد فؤاد الأعراس - القاهرة - 1980

[5] العراقي، حافظ - الفهرسة المطبوعة في الطبعة ابن رشد - القاهرة 1980

[6] أبلان، أوليفر - ابن رشد والفقه - في ابن رشد والتفسير، الكويت 1980

الفهرست : الأجنبي

- L. N. Koster (Paris 1977) *Aquinas, Thomas. De septem intellectibus contra Averrotem*, ed. (1)  
 idem, in *Acta mediaevalia De septem Commentationibus ad A.M. Perini, Turin, 1976* (2)  
 idem *Idem*, ed P.B. Crawford, Cambridge/ Mass. : Harvard University. *Commentarius magistri in Aristotelis De* (3)  
 1987  
 Bartsche, Ed. / *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Thomas*, Paris-Louvain 1994 (4)  
 Miao, G.Q. L'unité de l'intellect : aristotélisme ou synthèse d'averroïsme? in : *Actes du 3ème Congrès inter-* (5)  
 national d'Aristotélisme, Bruxelles, 1978  
 idem *Comment Saint Thomas et Averroès ont-ils la définition de l'âme d'Aristote*, in *3ème Congrès international* (6)  
*de la philosophie médiévale*, Madrid, 1977.  
 idem *Revue de la théorie d'Averroès*, in *Actes du Congrès international* *Thomas d'Aquin et son* (7)  
*temps*, Naples, 1975.



# الاشتباه في فكر ابن رشد

د. حسن حنفي\*



١- ماذا يعني الاشتباه؟

يعني الاشتباه توترا بين طبيعتي كلاهما صحيح. تناقضا بين طرفين. كلاهما ضروري. وبون هذا التوتر في التوتر المشهود لا يصدر فهم ولا يسمع نحن. ارتقاء عن أحد الطرفين يقضي على الشد من أساسه. وهو توتر طبيعي نظرا لوجود الفكر بين نواحي متباينة. تتجاذبه بواعث متعددة. وكلها تعبر عن المواقف الحضارية. وإن إبداع الفكر هو قدرته على العزاف وإصدار الحان متفاعلة بدلا من الفساذ. وقد يختلف عازف عن آخر في الإحسان ولكن يتفق كلاهما في التناغم وجمال اللحن. فالمداهب الفلسفية كالأعمال لها تناغمها الفني. ورنينها في أذان

السامعين. وصدائها في قلوب القراء.

\* استاذ الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة

والثوثر مؤلف انتقالي ووجودي مصاغ صياغة عقلية فالتمحيلات العقلية والاختيارات النفسية والبعائل النظرية والمعدل بين التيارات الفكرية كلها تحايل الإنقاء على اكبر قدر ممكن من التوتر بين الطرفين. والخلاف فقط في درجة الشد من أجل إصدار أحكام قطعية أو متوسطة أو حادة. الثوثر في الفكر يحير عن الثوثر في الحياة والاشتباه في المنطق الفلسفي يعبر عن الاشتباه في الوجود. والاشتباه واقع وليس استثناء ضروري وليس مستعلا لذلك لا يوجد في الاشتباه صواب أو خطأ، حق أو باطل، صحيح أو فاسد. فكلا الطرفين، وكلا الطرفين صواب. إنما يكون الأول لأحد الطرفين أكثر من الآخر. والاشتباه إلى أحد الطرفين طبقا للفرقة والمزاج وتظهر الموقف لذلك اختلاف المذاهب الفلسفية، والطرق الكلامية، والطرق المنهجية والتيارات الفلسفية. وفي الوقت الذي تخفي المضاربة على موضوعاتها بفعل السلطة الدينية أو السياسية يكون ذلك تديرا له ببداية النهاية.

ولا يدل الاشتباه على أي عنصر في الموضوع الفكري أو أي تردد في الموقف النفسي. بل كلما كان الاشتباه قويا كان الفكر الخصب **واعقل**، وكلما كان الثوثر حاداً كان الصوت أعلى. فالفكر صرخة. الفكر يوق في بداية منهجية لطال الانتباه مثل جرسه. الثوثر الأولى في المنهجية الخاصة لميتوثرين أو في حياتها للإعلان عن فكر جديد. والخضم والقطع بدعوى الجدوة إنما هو موقف ايهولريجي صواب. وليس موقفا علميا، استملاز مسبق لأحد الطرفين. وتنسجية بالواقع نفسه كما يحدث الآن في الجزائر. يختصم الفريقان: العدائني والسلفي. ووقفان ما بينهما من توتر طلاق. وشعب الجزائر هو الضمنية. وهو ما يحدث في مصر وتونس في استقطاب حاد بين السلفيين والعلمانيين. الفريق الأول يفكر الثاني. والثاني يبين الأول. وشيئ العقولة مانعا من الانتماء بين الطرفين. حتى لا تتولد الطائفة. وتنسج الدولة في الضمنية

لا يعني الاشتباه أي موقف لونيقي بين طرفين متناقضين نهاية التوسط ومهزرا عن الخصم وإرضاء للجميع في نهاية سعيدة. لا غالب ولا مغلوب. لا منتصر ولا مهزوم. بل إقرار بواقع ثقافي وموقف حضاري وتعددية منهجية. وهي طبيعة الحضارة بعيدا عن التضاء المقتل في الحضارة العربية في الصراعات المتعارضة بين العقل والخصم. الاستنباط والاستفراء. المثال والواقع. الفرد والجماعة. وأحد أحد الطرفين ضد الآخر مرة. ثم الخط الآخر ضد الأول مرة أخرى. ويكرر فعل حتى ينشأ التوازن العرفي والعروة إلى المركب الجدلي بين الطرفين. الخصم في النية والقصد. وليس في التطبيق والممارسة. الأقرب إلى التجميع لا الفريق. والصالحية وليس الخصام

ولا يعني هذا الاستثناء وضع ثنائيات متعارضة حيث لا تعارض أو إسقاط عن ثنائيات العصر الماضي على القدماء مثل التراث والتحديث، الأصالة والمعاصرة، القديم والجديد، التراث والحداثة لأنها ثنائيات موجودة في التراث القديم في كل العلوم في الكلام والفلسفة مثل الصورة واللام، العلة والسبب، الزمان والمكان، الجوهر والعرض، الكل والجزء... إلخ، وموجودة في منطق الفلاسفة عند الأصوليين مثل الظاهر والمزول، النقطه والجزء، الحكم والنتيجة، الجمال والقيء، المطلق والمقيد، العام والخاص، الأمر والنهي... إلخ، وموجودة عند أصول الصوفية مثل: الخوف والرجاء، المحسوس والمسكر، الغيبة والحضور، التوبة والآثام، الفقد والوجد... إلخ وتشال هذه الثنائية على مدى الواقع ومستوياته المختلفة، وتدخلها عند التشطيرج والأحادية والعرفية فالكلام له ظهر وبطن، والواقع له إمرأه وتاريخ، والفلاسفة العظام هم الذين أبقوا على هذا التوتر حيا في مذاهبهم: أرسطو وهيجل وهومبول وهومبول وهومبول.

فلأرسطو يبحث في القوفد عنه من الضروري والذاتي، العقلي والجسمي، العام والخاص، الضروري والظرفي، كما لاحظ مؤرخو المذاهب الفلسفية أنذاك كان صاحب المنطق وفيلسوف الطبيعة في أن واحد، وهذا هو الجسم في الفلسفة الإسلامية على أن الإسلام أيضا حاول الجمع بين الطرفين، مثل أرسطو: الطبيعة والشرعية، الله والعالم، ماكرت السماء، وملكت الأرض، الطائفة والجمعة، وباختصار اليهودية والنسبية، وكما أن أرسطو آخر فلاسفة اليونان يؤرخ السابقين فكذلك الإسلام آخر مراحل الوحي، والرسول خاتم الأنبياء، ويؤرخ السابقين في أرسطو اكتشفت الفريسيان الوثنيين في الفلسفة اليونانية، الفيزيقورية والطبيعة، وفي الإسلام اكتمل الوحي واكتملت النبوة.

هيجل هو أرسطو العصر الحديث الذي جمع بين الطرفين: المطلق والوجود، الروح والتاريخ، المثال والواقع، العقل والنفس، الله والقوة، الدين والفلسفة عن طريق الضرورية، فكلا الطرفين يمثلان مرحلتين ضرورية واحدة عند ثنائيات اليونان، بين شلج فشته في المثالية الألمانية، بين كانت وديكارت في الفلسفة الغربية، بين الشرق والغرب مثل جوتة.

إذا كان أرسطو هو اعظم الأول وابن رشد هو الفساح الأعظم، فإن هيجل هو اعظم الأول في الغرب الحديث ويوث اليونان القديم، وبالتالي فمن هو شارحة ولو بحث ابن رشد الآن فمن يشرح؟ على عكس الذين فسحوا بين الانتشاء واختاروا أحد الطرفين دون الآخر مثل باركلي الذي اختار المثالية وفسح بالعالم، أو ساخ الذي اختار التجريبية وفسح بالتصور، أو ديكارت الذي اختار الذات دون الموضوع، وجعل العالم مفهومين رئيسيين: المبركة والاشهاد، أو فولف الذي

نطع بالعقل، دون النقد، ولينبئ الذي أحال العالم كله إلى عقل ونزوات روحية أو الوضعية للنظرية والاجتماعية التي اجتازت اللغة والاشياء، دون المعاني والتصورات.

كما حاول هوسرل وبرجسون مثل أرسطو وهيجل كل على طريقته الألمانية أو الفرنسية، الصنع بين الطرفين جمع هوسرل بين العقل والحس، الصورة والمانعة، قالب الشعور ومضمون الشعور، الذات والوجود، البنية والتاريخ، الأنا والآخر في التجربة المشتركة. وفعل برجسون الشيء نفسه، أرسطو وهيجل داخل الشعور الذي يجمع بين الزمان والمخلوق، التطور والخلق، المكان والزمان، الثابت والمتحرك، العقل والحس في ثنائيات متعارضة تبين لزمن الوعي الأوروبي في بداية النهاية<sup>١٢</sup>. ومازالت هذه المذاهب التشابيه هي التي تثير الفكر، وتدفع إلى النقول، وتتعدد المدارس التي تخرج منها، وهي التي تؤدي إلى التراكم الفلسفي، والخصوبة الفكرية.

فإن لم يكن الاشتباه واقعاً في الحياة وفي الوجود بعمر عنه في الفكر، فعلى الأقل يكون افتراضه طبعاً لعلم المذاهب الفلسفية إذا ما تعارضت نصريتها، وتماقت مواقفها، واختلف المنطق به عن المنطق عنه، والافتراض الطبعي الذي يتم تحصيله في الواقع أو الذي يكشف عن مكوناته يكون أقرب إلى الواقع منه إلى الافتراض، وهو ليس الافتراضاً واحداً من الغرب من النقد الأوروبي المعاصر، أو من المذاهب الحديثة أو من الفلسفة الوجودية كما كتبت سيمون دي بوفوار «من أجل احتلال للاشتباه، بل هو مفهوم موريت، ولغة أصولي في الحكم والتشابه» (والتشابه به من منطق الاختلاف إلى منطق الفكر)، ومن مبادئ اللغة إلى الموقف الحضاري، ومن أليات النقول إلى مسار التاريخي. وهناك أيضاً عشر اشتباهاً في فكر ابن رشد وموقفه الفلسفي تعبر عن وضعه الحضاري العام في المشرق أو المغرب وليس في الأندلس وحده وفي عصر بعينه، عصر الوحديين هذه الاشتباهاً أقرب إلى النهج منها إلى الموضوع، ومعظم موضوعات ابن رشد ترد إلى مناهجها وكما فعل ابن رشد نفسه في «مناهج الأئمة» عندما انهاء نقاشه عن «قانون النقول». ويمكن صياغة هذه الاشتباهاً في صيغة تساؤلات في ثنائيات متبادلة تبين التوتر بين القطبين دون أن تكون هناك بالضرورة إجابة عليها بالاختيار بينهما على التبادل في تساؤلات وأجست أسئلة، إشكالات لا إجابة عليها بنعم أو لا، فلا اشتباه نعم ولا في الوقت نفسه لا حل لها بالضرورة، بل عقل قائمة وإلا مات الفكر، وانتهى الإبداع.

قد يميل أحياناً ابن رشد إلى أحد الطرفين أكثر مما يميل إلى الآخر فلا يوجد وسط حصالي بين الطرفين وقد توجد هذه الثنائيات على مستويات مختلفة وترتبطها في الأعمال فابن رشد



نحوه في السطح وظاهري في العمل. القسفي في السطح وسلفي في العمل، عقلاني في الظاهر وبصري في الباطن. مالكي في النظر وحظي في العمل. وقد تتداخل هذه الأفعال وأنها تتو افطر. فكل عمل ظاهر قد يكون له عبق باطن، ليس بالضرورة على سبعة أعرف فهو شارع في الظاهر مؤلف في الحقيقة، فيلسوف على ما يبدو، متكلم على ما هو عليه، معتزلي في الفية المعتاة، أشعري في التطبيق والممارسة، متكلم على القصور والخاصي على الخصوص، فاضلي في التاريخ وعالم في البنية، ملحد في القول مؤمن في الرؤية، معارض في السلوك وسلطوي في التوجه، في نهاية عصر الفارسية وفي بداية ثانياً لعصر المشرقية، في نهاية الغرب الحديث وربما في بداية الشرق الجديد.

هذا الاستلزام هو الذي يسمح بالقرابات الشعبية لأبن رشد، والتي تصل إلى حد التناقض وتكثف قراءات صحيحة بشرط ألا يحل في بعضها بعضاً. بكل قراءة تأخذ طرفاً وتترك الطرف الآخر. إسقاطاً من الباحث عليه لو كان **مطالناً خرج ابن رشد** هناك، ولو كان سلفياً خرج ابن رشد كذلك. والقراءة العلمية الموضوعية المحايدة في التي تصف هذا الاستلزام الذي يعبر أيضاً عن الموقف الحفساري الباحث وتلخيصه الوجهة المنهجية التي هي

## ٢- تناولتي أم ظاهري؟

أصبح من المسلمات أن ابن رشد من أنصار القول، شكله في ذلك شأن جميع الفلاسفة ابن سينا خاصة، والمتكلمين، المعتزلة خاصة، والصوفية، العزالي وابن عربي نموذجاً، ولقد اختلف في نهاية الكشف عن مظاهر الآلة، خاصة في «قوانين القول»<sup>(١)</sup> وهو الذي يؤهل النظر في آيات القرآن على أنها المحكمة، ولا يرفض تناول الفلاسفة آيات أربيع في القرآن توحى مقدم العالم منها وكان عرضه على الماء، فإلقاء القدم من العرض، ثم استوى على السدا، وهي دنان، فالسماء، فبعداً على شكل دنان<sup>(٢)</sup> والقول بالتبهم الروحاني والعدا عند الفلاسفة خاصة ابن سينا خشية من الوقوع في التعميم القوي والتفسيه الحسي ولا تكثير للمستقلين حتى على العزالي لأن القول ليس خروجاً على الإجماع لأنه لا إجماع فيه فإذاً ما تعارض المرحان مع ظاهر الشرع يؤهل الشرع بالقول هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية دون أن يخل باللسان العربي، والفسد من ذلك الجمع بين القول والمقول، ويجوز القول إما ثبت بالإجماع على نحو ظني وليس بمجرد حكم العقل.

ولا يجوز إخراج التأويل الفلسفي أو الكلامي أو الصوفي من هو غير أهل له مثل العوام كما قال الغزالي في «الجامع العوام عن علم الكلام» وفي «المضيق» به على غير أهله. لا ينبغي التصريح بالتأويلات للجمهور ولا يعلم التأويل الحق إلا الله لا الجمهور ولا العلماء لا العامة ولا الخاصة لا المتكلمين ولا الفلاسفة ولا ينبغي للمصنفات الجديدة التصريح بها للجمهور التأويل كالغواء في غير مظهره يضر أكثر مما ينفع وتترك التأويلات وتتضارب فيما بينها حتى يلجأ النفس الظاهر ولا يطى إلا تأويلاته. يخفى الجوهر ولا ينطق إلا الأعراس وهذا هو معنى حديث الفرة الناجية واقتراق الأمة على ثلاث وسبعين فرقة

والمنطقة أن قانون التأويل يجعل ابن رشد ظاهري الاتجاه أكثر منه مؤولا، فالمعاني الوجودية تنقسم قسمين

أولا أن يكون المعنى المصرح به في الشرح هو معناه الوجود بنفسه أي الظاهر دون التأويل وهو ما لا تأويل فيه وتأويله خطأ ولا شك

ثانيا أن يكون المعنى المصرح به في الشرح هو المعنى الوجود بنفسه، إنما على بداهة على جهة التأويل وهو الجواز الذي يختص بالتأويل وهو على أربعة أصناف

أ- لا يعلم الممثل إلا بمشاهير بعيدة مركبة تحتاج إلى زمن طويل ومصناعة دقيقة ولا يستطيعها إلا الفكر الفاتنة فمثل ما بين الفعل والممثل وكلاهما بعيد عن الأفهام وتأويل خاص للراشدين في العلم وعدمه

ب- أن يكون الفعل والممثل قريبين للأفهام وهو المصرح فيه بالتأويل

ج- أن يكون المثال بعيدا والممثل قريبا، والغاية منه تحريك القلوب مثل «الصور الأسود عين الله في الأرض» ويجوز تأويله كما فعل الغزالي والمتكلمون ولا يجوز

د- أن يكون المثال قريبا والممثل بعيدا مثل تأويل الصوفية والاحتفال للشرح عدم التأويل، ولا تولدت اعتقادات غريبة بعيدة عن ظاهر الشريعة، ينكرها الجمهور فمن خمسة أصناف واحد لا يجوز تأويله وواحد يجوز تأويله، والثلاثة الباقية يجوز ولا يجوز تأويلها وهم الجواز اقرب ومن ثم يكون ابن رشد في قانون التأويل اقرب إلى الظاهر منه إلى التأويل

وعلى الرغم من نقد ابن رشد للمشوبة واعتبارها من الطرق الضالة إلا أنه في الوقت نفسه يشر ظاهري الاتجاه يرفض تأويلات المتكلمين والفلاسفة والصوفية لأنها ضد ظاهر النصوس

ويراد في تأويلات شراح أرسطو، يونان ومسلمون لأنها عند طاهر قول أرسطو والتجوز إلى ظاهر القول بطلان القرآن من سوء، تأويل المتكلمين، وبطلان أرسطو من سوء، تأويل الشراح. العمدة إلى قول أرسطو، وتفسير أرسطو بأرسطو. ونصه هو أنه يستلزم إبطال أرسطو من بين أيدي الشراح، لتفسير الكتاب بالكتاب وليس بالعقل وإذا اختلف الشراح حول المعنى فإنه يؤخذ أقرب المعاني إلى القسط وأكثرها تطابقاً مع النص.

وأول من سار في وادي التاويل الشراح ثم المعتزلة ثم الأشعرية ثم الصوفية. ثم جاء أبو حامد، فلم يوافق على القارى. وذلك أنه صرح بالحكمة كلها الصورية، فالتاويل لخراف ترويض عن السنة، ويخرج على القاعدة التأويل بدعة وليس سنة، ليندفع المتكلمون الأشعرية والباطنية والمعتزلة باستنفاء المضوية. وكلها طرق لم يدع إليها الشرع، ولا كلف بها الناس، ولا جعلها مناهج للتوازي.

وفي مناهج الأنبياء - يرد في تأويلات الأشعرية للأزمات - حاشية أم قديمة في العقل الله لأنها أمور لم يأت بها ظاهر الشرع، ولا هي أمور شرعية بل هي من جنسها النبوي في الكتاب العزيز. كما أن صفات الله السبع عند الأنصار: العلم والقدرة والحياء والسمع والبصر والتكلم والإرادة مستمدة من الكتاب العزيز وليس من طبيعة العقل، فلو كانت استدلالية

والفتوى من الكتاب وأياته وليس من مقتضيات العقل أو ضرورات الإيمان، وتقتضي ظواهر الشرع إثبات الحية والروية. لا تقول الآيات إلا على ظاهر الشرع، بخلافه إلى الأمام وخطوة إلى الخلف. وظاهر الشرع لا يجوز تأويله وهو نور منطقي جديد. وفي صفات المطلق عن المطلق لصريح من الشرع أكثر منه وجوباً من العقل. وصفات الشخصية ممكنة الشرع عنها على الرغم من أنه صرح بالبدن والعين والروح بما دفع بعض المتأخلة إلى القول بأن الله جسم. والتوازي فيها لا يعني ولا إثبات وذلك مثل النزول والصعود إلى السماء. وثبت ابن رشد الجهة طيفاً لظاهر الشرع بشرط التفريق بين الحية والتكلم. إثبات الجهة إذن واجب بالشرع والعقل إذ لم يصرح الشرع بتلك الجسم مثلاً لقول الخائف على الشاهد عند الجصور. ولا يجب تأويل ما لم يصرح الشرع بتأويله. لقد أثار المتكلمين هذه الشبهة كلها لتصريحهم بما لم يصرح به الشرع أو يقر به. فلا هم اتبعوا ظواهر الشرع فتبعوا بالثبوت الظاهر. ولا هم لحقوا بمراتبه التي هي فاصمها من العلم، ولا هم كانوا من المزمعين المصطفين<sup>(1)</sup> لا فرق هنا فيما يبدو بين ابن رشد وعلوه وابن عروم وإذا كانت الرشدية اللائقية في الغرب قد أصلت بالمخالفات التأويلية عند ابن رشد فإن

الحركة الفلسفية في التراث الإسلامي بعد ابن رشد في القرون المتأخرة أخذت بالطائفة مما حسب في ابن تيمية وابن القيم والاتجاه السلفي المعاصر

### ٣- تقدمي أم سلفي؟

لا يعني تقدمي هنا ما يعنيه المعاصرون في مقابل مرجعي، أو معاشية بل يعني فقط أن التاريخ يتقدم، وأن المتأخرين أفضل من الأولين، وأن هناك تراكماً علمياً من السابق إلى اللاحق حدث ذلك في الفلسفة اليونانية منذ سقراط والافلاطون والطبرسي الطبيعية الأولى حتى أرسطو والاندلس الأخلاقية التالية له. فقد بدأت الفلسفة اليونانية بتأويلين كبيرين: التأويل الثاني العقلي الرياضي الصوري، الذي بدأه فيثاغورس ودار فيه سقراط والافلاطون، والتأويل الطبيعي الثاني التجريبي الذي بدأه الطبيعيون الأوائل من الإغريق ودار فيه طاليس وديموقريطس حتى حسب في أرسطو. فارسطو يعزبه العقلي الطبيعي يمثل آخر ما وصلت إليه الفلسفة اليونانية من تقدم. لذلك شابه ابن رشد أرسطو، فابن رشد أيضاً يمثل تقدم الفلسفة الإسلامية من الكندي والرازي على الرغم من اعتراف الرازي وابن سينا وأرسطو إلى ابن رشد في أن الكمال الفلسفة العقلية الطبيعية ومن وحدة نظم الوحي والعقل والطبيعة. وهو مشابه لتطور الوحي في مراحل الثلاث: من اليهودية إلى المسيحية إلى الإسلام. فارسطو والإسلام وابن رشد يمثلون قمة التقدم في تاريخ البشر القديم

ويجب الاستعانة بالقدماء، ومن سيطروا المسلمين في اللغة فإن اللغة القديمة تنطبع في دراسة الموضوع الحديث. النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذ إن مفاهيمهم ما حدث عليه الشرع. وقد نظر القدماء قبل الإسلام فيما نظر الإسلام فيه، والاعتراف بحقوقهم ضروري. وهو موقف الكندي نفسه في أخذ الحق من أي مكان حتى ولو كان من الأمم الفاسدة. وأما نظر القدماء في الفلاسفة، فمقصودها أتم فهم لذلك كان النظر في كتبهم سابقاً على النظر في كتب المعتزلة، ويشكرون عليه. والقدماء نوعان: الأول بالنسبة إلى الحضارات مثل تقدم اليونان على المسلمين، تقدم الأوائل على الأواخر، والثاني بالنسبة لداخل كل حضارة: تقدم افلاطون على أرسطو، أو تقدم الكندي على ابن رشد. ومصادر التقدم هو التراكم التاريخي وإضافة اللاحقين على تراث السابقين. والتقدم سنة الأنبياء ومصادر الوحي مثل تقدم اليهودية على المسيحية، وتقدم المسيحية على الإسلام. تعد قصص الأنبياء، نوعاً من القصص الشعبي لفهم التقدم، قيام الدول وسقوطها حتى يتحقق التراكم التاريخي الكافي لاستقلال الوحي الإنساني والكمال

## عالم الفكر

وهناك تقدم داخل العلوم الإسلامية مثل تقدم المنطق على الطبيعية، والطبعية على الأخلاق. وفي أصول العقيدة القياس نفسه إلحاق للتقدم بالانحصر، واللاحق بالمسابق، والشرح الجند بالأصل القديم. وهناك تقدم المصوح على التامج، وسبب النزول على الآية، وروح القرآن «فالمسابقون السابقون» «من شاء، متكم أن يتقدم أو يتأخر» وأحياناً يكون التقدم إلى الخلف عن طريق التخلي من سوء تأويل الشراح، ويبدآن بمسجلين، والعودة إلى النص الأول، نص أرسطو والتأويل ينتقل من الصواب إلى الخطأ، ومن الحق إلى الباطل، ومن الصحيح إلى الفاسد. أرسطو على حق قبل شراحه ثم انهار الحق على أيدي الشراح، والاشكك على حق لأنه أقرب الشراح إلى أرسطو في الزمان، وثاوفريسطس أماء التأويل لأنه أبعد الشراح عن أرسطو، وثامسطيوس بينهما. كلما ابتعد الشراح عن الأصل سوء، وكلما اقترب منه خطأ، فالحقيقة عند الفيلسوف وأبست عند المظلم مختلف من بعدم علما، أصاموا الصلوات وانعوا الشهادة، مظهر الفنون قرني، «الملافة ثلاثون سنة يستعمل بعضها إلى تلك الفترة» وهو التصور الأشعري القائم على أولية المظنون على الأفضل، «أعلى انهار الشراح من الأكثر نهجا إلى الأقل» ومن الأكثر كمالا إلى الأقل، وهو التصور داء، كتابة التاريخ على أنه طبقات طبقات الفسرين، طبقات المعزلة، طبقات الضللة، طبقات الشائفة، الطبقات الكبرى للصوفية كما كتب الشعراني فابن رشد بهذا المعنى سلفي الشريعة يرى أن الكمال كان في الماضي، وأن الزمان ناقص تدريجي من الأكثر كمالا إلى الأقل نقصا، فإذا ما نشأت حركة إصلاح فإنها تكون مطلوبة بالضرورة أي العودة إلى الأصول الأولى إلى البراءة الأصلية للنص الأول قبل أن يذلل منها مجرد التأويل، إلى الابتكار الأولى قبل أن يخذل الفكر عنونه، والكندي والرازي كلما انفصل عن الفارابي وابن سينا، العقل والطبيعة بداية الطريق الصحيح، والإشراق والتصوف بداية الانحراف، ونفوة إبراهيم دين الصفاء الذين الطبيعي، ثم انحرف في سوء تأويل اليهودية له بالأفراق في صدور الشريعة الخارجية دين الضمير القلبي، وانحرف المسيحية عنه بالتأويل في العقائد الكنسية حول طبيعة السيد المسيح والإسلام عود إلى دين إبراهيم الأولى، المتذبذبة السمجة الحق مع الفناء، يعود معهم حيث داروا، لذلك كان الله هو القديم والعالم خروج عليه، وكانت الروح لذيعة والدين سبعا له وانحراف عن طريقها، مستقبل البشرية إذن في نهاية العالم والعودة إلى الله، وفي فناء الهمم وسعاه الروح.

#### 4- مالكي أم حنبل؟

من الضائع أن ابن رشد مالكي المذهب في اللغة. فطفا من جد منذ انتشار المالكية على يد لأحمد مالك في المغرب العربي عبروا إلى الأندلس والناظر في مجمل أعماله الفلسفية والطبية والفقهية يصعب التعرف على المالكية فيها فهو من أصحاب الراي والقياس منذ «فصل الفقه» والقول بوجود النظر شوفا. ومن ثم يكون أقرب إلى المصنفية يرجع الفروع إلى الأصول والمزنيات إلى التكاليف كما يفعل في الطب. ويوازن بين الأدلة. ولما كانت الفروع تنسحب إلى ماالنهاية لتعصر على أمهات الفروع المطبقة من جانب الأصل وليست من جانب الفرع. ومن جانب الوحدة وليست من جانب التعدد. بل الاختلاف ويريد الاتفاق للبحث عن الأصل المشترك. والبحث عن بنية للغة وسماته تجعله أقرب إلى أهل الراي والنظر

ونظرا لشمسك بالنصوص الزسطية أو القرآنية مغلها بإعاض على التناول - فهو أقرب إلى الشافعية - التي ثبت النص في عصر تدريس السنة حتى نولري الأجهاد والجمع بين الراي والمصلحة. بين أبي حنيفة ومالك كان عودة إلى النص الأول الذي تبادله اسماء الرئيسيان: العفل والواقع. ممهدا الطريق إلى اجمع من يحمل الذي لطيف الس وجعله أساس العفل والمصلحة. فاصبح الأصل فرما والفروع أصلا. وتعب المالكية الذي يراى قليلة. روح المصلحة التي عبر عنها مالك في المصالح المرسلة. كانت فية ابن رشد تأليف كتاب في المذهب المالكي يجمع فيه أصوله ومساكته للشهيرة التي هي حكم الأصول للفروع عليها كما فعل ابن القاسم مستتبعا أحكاما على أصول المذهب المالكي. ولم ينقلها عن مالك كما يفعل أهل اتباع والتقليد في الأحكام والتناول ويشير إلى مذهب مالك عند أهل المغرب<sup>1</sup>.

وأحيانا يدنو أنه طاهري المذهب فقد انتشر المذهب الطاهري في الأندلس بعد دلود وابن حزم وكان أحد أسباب سيطرة الفقهاء. وتعميم تأويل التنصوص في دولة الموحدين. وبصورة القياس في مبدئية الاجتهاد. أقرب إلى صورة عند أهل الطاهر. مجرد آلة لغوية بلاغية. لشمع المسكوت عنه بالمطرق به. هو قياس خاص يراء به الخاص عكس الخاص الذي يراء به العام. وهو معنى ضيق القياس القرب إلى الرفض منه إلى القبول لأنه لا يقوم على التعليل. تعبدة الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما في العلة. وهو التعريف العام لقياس والتعليل هو أحد أسباب الاختلاف بين المذاهب الفقهية كما أدى التعليل إلى اختيار كل مجتهد مصوب. وترك المسائل على التفسير. وهو ما يمارضه ابن رشد وأهل الطاهر. وهو ما يناقض روح الرشدية المعروفة في التاريخ. إصقال العفل والنظر. ومع ذلك يبحث ابن رشد عن التعليل الذي يراء اختلاف مذاهب الفقهاء.

## عالم الفكر

ولم لا يكون من غير الصواب إذا قيل إن ابن رشد حينما اتجه ببعض أهل الظاهر عقابته الفسفة بداية الجتهد، نموذج لفظة التقليدي القديم لمرجة الشك في صحة نسبة ابن رشد لأنه خلال من «الروشفية» لا يتجاوز فسفة الفقه القديم إلى عبادات ومعاملات على الرغم مما في العلوان من لطف الاجتهاد، وأن القصد من الكتاب البحث عليه وعلى النظر في الألفه فإنما مائتارشت الألفه فإن الفسلفة ليست هي الرجعة كما هو الحال عند المالكية أي من خارج الألفه ومصدرها، فالمفسلفة أساس التشريع، بل من داخل الألفه الفسفية عن طريق التمسح، أن يكون لها أساسا والآخر منسوخا كما هو الحال في المدارس الفقهية التقليدية ويمكن حل التعارض من طريق العموم والخصوص، أن يكون أحدهما عاما والآخر خاصا كما هو الحال في منطق الألفاظ التقليدية

ولا يأتي التعبير طريقا الفسلفة العامة إلا بعد التمسح والخصوص فإن استعمال الصبح بين التقليدين على أي وجه من الوجهة يهدد إلى **الفرقة الأصلية** والفسلفة من أجل بناء الحكم على الطبيعة البشرية ومبادئ العقائد، وهو أقرب إلى الفقه الظاهري عند داود وابن حزم ويظل الغالب على ابن رشد هو حل التعارض بين الألفه عن طريق خلق الفلفه لمساعدة الألفاظ الحقيقة والمجاز، الظاهر والظن، الحكم والتشابه، الجمال والبهن، المطلق والتقييد، المستثنى والمستثنى منه، وقد يرجع الاختلاف بين المذهب إلى الفلفه خاصة التوارد الاسم ومن أصناف الألفاظ الأربعة تسييط الأحكام وهي العام والخاص، والعموم يرد به الخصوص، والخصوص يرد به العموم، ويتحدد القول الأحكام بصيغ الكلام، خبر أم استخبار، أمر أو نهى، تهازل أو تمني أو تعجب، ولا فلفهم الألفاظ إلا بالعمدة إلى كلام العرب وعادات لسانهم<sup>(٢٩)</sup>.

كما يلخص ابن رشد كتاب «المتنصفي» للفراي في أصول الفلفه في كتاب «الضموري في أصول الفلفه» وإذا الأركان الأربعة التستنن، التستنن، والشمرة وطرق الاستفسار إلى طرق الاستفسار وحدها أي إلى مباحث الألفاظ<sup>(٣٠)</sup>.

### ٥- عطلافي أم نصفي؟

من المذاهب أن ابن رشد فيلسوف العقل والتفكير، وقد كتبت عشرات الدراسات على عطلانية ابن رشد، فهو فيلسوف يعطي الأولوية للمبادئ العقلية على الدليل النقلي ويعرف الحكمة بأنها

النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان. وهو الذي يفرق بين القائلين ثلاثة الخطائي والعقلي والبرهاني. ولا يقبل الفيلسوف إلا البرهان. وينتج التعلّم الجدل. والمصوحي الخطائي النظر واجب بالشرع وهو الاعتبار. ودعا الشرع إلى اعتبار الموجودات بالعقل وهو القياس ومعرفة الله بالبرهان. ويدافع عن علم الله بالكليات عند اتهام الخرافي الفلاسفة بإتكار علم الله بالجزئيات بأن علم الله بالكليات يتضمن بالضرورة العلم بالجزئيات نظرا لقاعدة الاستدلال في المنطق. وإن الله يعلم الجزئيات عن طريق الاستنباط وليس عن طريق تجريبية فردا فردا عن طريق الاستقراء. ويرفض المشوية الذين قالوا إن معرفة وجود الله هو التسميع لا العقل. وينفذ سوء استعمال العقل عن الاستدعاء العقل الجدلي أو الخطائي وليس العقل البرهاني. العقل الذي لا يعتمد على ذاته بل على الموضوع الدينية للوحدة. أو الانفعالات الإيمانية الضمنية مثل كل أدلتهم على وجود الله. أما يدعاء العقل. ونوره الفطري. فهي أقرب إلى الفطرة التي يخالطها دليل الشرع<sup>(١٩)</sup>.

وهو في الوقت نفسه نصي. صحيح أن الشرح ذليل غير مبادر ولكن الشرح الكبير مثل «مفسر ما بعد الطبيعة» يقدّم على الترجمة نصا أفضل من غيره. إن راد كما هو الحال في علم التفسير القرآن الكريم نصا من النص القرآني ومن المفسر موضوع الشرح نص مستقل له قسوته. ويوضح بين معقولات. وتذكر له صيغ أخرى في نسخ أخرى. ويحل الاختلاف بين الشراح. يوثق ويضمن. بالعودة إلى النص لمعرفة أي صيغ استعملها الشراح. فربما استعمل الشراح صيغ مختلفة وترجمات متعددة قد يرجع اختلاف الشراح إلى اختلاف المترجمين.

يكثر من الألفاظ النظرية خاصة في «فصل المقال» وهو الكتاب الشهير في ضرورة الفلسفة. وفي «سماح الألباء» الكتاب الشهير في علم الكلام ضد الأشعرية الأولى به حضرات الآيات والأعلام والفتاوى به الفئات. وهذا صيغة الشكاف عند ابن رشد<sup>(٢٠)</sup>. وإذا ما تعارض النص مع الترجمة فالأولوية للنص. «صدق الله وكذب بطل المكذبة» قول الرسول بعد أن أصبح يشرب الحصل لعلاج الإسهال فزاد الإسهال.

وفي «فصل المقال» الفلسفة واجبة بالشرع أي أن إعمال العقل واجب بالنص وليس من طبيعة العقل أو من مقتضيات البرهان. والقياس العقلي هو القياس الشرعي. والفكر الفلسفي هو الفكر الشرعي. وكما يعتمد القياس المنطقي على مقدمة كبرى فإن الأصل في القياس الشرعي نص. والعلة منصوص عليها. والحكم منصوص عليه. ولا يوجد إلا الفرع الذي يمثل التنافذ الجديدة.



وهي جزئية متدرجة تمت كتابتها التي أحصاها التشريع في القاموس العامة للتشريعة كما قال الشافعي، فلا توجد نازلة فرعية إلا ولها أصل كلي في التشريع ولا استعمال القياس بموجب القياس هو القياس القطعي الذي كان في القصور الأول، بل إن المنهجية التي تتذكر القياس مصنوعة بالخصوص لا بالعموم، والأدلة العقلية منصوص عليها في آيات قرآنية أقرب منها إلى حجب عقلية، والدلائل الجديدة التي رشت على وجود الله، دليل العقاب، ودليل الاختراع، دليلان شرعيان متساويان موجودان في الكتاب العزيز، آيات لدليل العقاب، وآيات أخرى لدليل الاختراع، وآيات ثالثة لتفصيل معاً<sup>(١٦)</sup>، ودليل الوحدانية يستمد من آيات ثلاث من الكتاب العزيز، ويعرف القدره بالنسبة من آيات الكتاب العزيز، وإشادات الحق بالشرع والعقل عند ابن رشد وهو أقرب إلى إقبات التشريع لأن العقل يعني الحق، ويؤمن بالثبوت، ويرفض ابن رشد إثبات النبوة بالمعجزة، هناك لا دليل إلا بالمشهور، ويرفض أيضاً إثباتها عن طريق الجواز العقلي الذي يعني المحول<sup>(١٧)</sup>.

## ٦- شارح أم مؤلف

والصورة الشائعة لأبن رشد أنه شارح الأرسطو، بل والشارح الأعظم، ولولا ما عرف المسلمون الأرسطو على ما هو عليه، ولما كانوا يخطئون بينه وبين الفيلسوف كما هو الحال عند الفارابي وابن سينا، ينسبون إليه «الاولوجيا» لأرسطو طاليس وهي أجزاء من التفسيرات الفيلسوف، لقد اكتشف ابن رشد استحقاق نسبة هذا الكتاب لأرسطو نظراً للعناصر المتضمنة، كما أن معظم مؤلفات ابن رشد شروح وتعليقات ومراجع، الأكثر والأوسط والأصغر، وهي تعاليف علمية أصناف ما كتب الشروح بالعمومات، والمؤلفات تتجاوز أصابع اليد الواحدة بقول

والخطوة أن الشرح تكليف غير مباشر وليس مجرد شرح، خطأ يلفظ أو عبارة مصدرة، بهدف إلى تطبيق وحدة الثقافة العربية والإسلامية وإدخال الواقع في الموروث بدلاً من بطلانه خارجة، عصر جدب وانهاز، واستعداده أداة للتعبير عن التصور الإسلامي للعالم، فالواقع علوم ومبادئ والموروث علوم وإلهام<sup>(١٨)</sup>، يصنع الجزء في إطار الكل، والعبارة في سياقها، والكتاب الواحد داخل علمه، والعلم داخل التسلسل الأرسطي كله، والتسلسل الأرسطي كله داخل الفلسفة اليونانية، والفلسفة اليونانية في إطار عام من المصطلحات المقارنة التي تكون حضارة البشر جميعاً، وينقل ابن رشد من جدول التاريخ إلى نية العقل ذاته سواء كان الشرح تصورياً أم تحليلياً أم جامعاً، وينحول الشرح إلى عرض الموضوع ذاته وإيجاد بنيته الداخلية بناء على القسمة العقلية وليس الرواية

قال - بقوله - وسهل ذلك نظرا لوحدة الوقت - بين أرسطو وابن رشد كلاهما في نهاية المطاف ..  
أرسطو مؤرخا للحضارة اليونانية، وابن رشد مؤرخا للحضارة الإسلامية الشرح إعادة كتابة  
النص للشروح من حيث التركيز والإسهاب قد تمتعت أجزاء وتضاف أجزاء أخرى من أجل  
إيجاز توازن الموضوع وتسلط الأمثلة اليونانية، وتوضع أمثلة عربية إسلامية بدلا منها حتى  
تكون أكثر وضوحا فقد تغيرت البنية الثقافية ولا يدل الامتثال إلا في بيانها (٢٢)

والمنهجية أنه مؤلف وإن الشرح مثل الترجمة تأليف غير مباشر مهمة الشرح تطهير التراث  
جزءا جزءا وبشكله داخل الفروقات للفلسفة على ثنائية مصادر المعرفة، التراث والفروقات، وتحقيق  
وحدتها، العقل الخاص والتجربة الطبيعية ويتم الشرح على مستوى الألفاظ فيكون التفسير مثل  
مفسر ما بعد الطبيعة، أو على مستوى المعاني فتكون التلخيص من تلاخيص المنطق وبعض  
الطبيعيات مثل السماء والعالم، أو على مستوى الأشياء فتكون العوالم مثل جوامع بعض أجزاء  
المنطق - ولا يكون الشرح صحيحا ما لم يتم الانتقال من المستوى اللفظي والعياري والاقترال للنص  
للشروح إلى مستوى الأشياء، التي يراها **الشارح**، ويغير عنها بالذات ومساواة وأقواله، علو انشأت  
الروايات بين المؤلف الأول والشارح الثاني بين أرسطو وابن رشد أصبح القول فصحة القول  
لاتاني من اللغة أو حتى من النص بل من الفكر المنطوق إذا انشأت الروايات التي تفسر، بين  
المؤلف والشارح، اختلف القول، ويتم تصحيح قول المؤلف بدرجة الشرح وليس بقوله، فالمنهجية  
أن ابن رشد هو للشروح وأرسطو هو الشارح، وفيه ابن رشد هي التي نجد تصحيحا لها في قول  
التقدم.

ويعتدل شرح التراث أيضا لقد الفروقات سواء الشرح المسلمين أو المنكرين والطلاقة وقد  
اكتشف ابن رشد خطأ الشرح المسلمين في مخطوهم بين أرسطو وأفلوطين، ونسبة التلويح  
أرسطوطاليس لأرسطو وهي أجزاء من «التاسعوية» لأفلوطين. الشرح إذن هو نظير لأرسطو من  
الطلاقة الإشرافية لأن سينا خاصة، وشتان ما بين العقل والإشراق. كما يستعمل ابن رشد  
الشرح سائرا يعني وراء نقد علم الأشعرية، وهو الإشراق الكلامي الذي يستعمل الألفاظ  
المنطقية والجدلية وليست المرحلية والذي ينكر طابع الأشياء وإقرار قوانين الطبيعة باسم الزمان  
الأيدي وكان الله ليس حكمها يخلق عالما لا يحكمه قانون ولا يدركه عقل الشرح إذن تأليف مزيج  
يهدف إلى إعادة تركيب الفروقات على التراث، تحقيقاً لوحدة الثقافة، وشهداً للتحويل من النقل إلى  
الإبداع (٢٣)

## ٧- فيلسوف أم مفكر؟

الفيلسوف هو الذي يستعمل القول البرهاني وليس القول الجدلي أو الخطابى شعيراته ابن رشد، وهو الذي يعتمد على الحجج العقلية أكثر من اعتماده على الحجج التقنية الفيلسوف لا يحاول إنتاج الخصوم وإثبات خطأ أرائهم، ولا يدافع عن أرائه لإثبات صحتها الفيلسوف هو الذي يعني الفكر ويضع التصور بصرف النظر عن الحاجة مع الآخرين ويتزوج تلك «الشفاء» لأن سببا خاصة المنطق ثم الطبيعيات ثم الإلهيات أما «المفكر» فهو الذي يعرف الحل مسبقا كاعتقاده خاص لا شك فيه، ثم يحاول نقد الخصوم والتشكيك في اعتقاداتهم لا بهدف التكميل إلى معرفة الحق، بل إلى الدفاع عن اعتقاده وإثبات خطأ اعتقادات الخصوم. لا يبحث عنل المقدمات قبل تحليل النتائج، بل يبالغ مقدماته الخاصة ويفترض صحتها، ويتشكك في مقدمات الخصوم ويثبت خطاها

والحقيقة أن كل مؤلفات ابن رشد أقرب إلى القول الجدلي منها إلى القول البرهاني الضعيف والمتحيز والجدال في كثير من جوانبها يحتاج مع الجوانب الدينية وسلمية، ونسبة لسوء تأويلهم ويوضح ذلك في مقالة في المنطق والعلم الطبيعي ؟ ينص راسم على تأويلات القاراني وابن سينا في كتابات الجواهر وكليات الأعراس وفي المقولات الفردية والمركبة يحاول ابن سينا ويقتد موقفه وفي الحد نقد ابن رشد منيعي الأسكندر وأبي نصر ويحاول ضدهما، كما يقتد مذهب ابن سينا في انعكاس الظواهر، ويقتد مذهب توماس أكويناس في القياس المنطقي في الشكلين الأول والثاني، وفصل العقل يحتاج حشد من ينكرون أن المنطق واجب بالشرع، وأن القياس بدعي لم تكن موجودة في المصدر الأول، وهم المشوية الموجودون بالنس

ومناهج الأئمة يحتاج صريح ضد الأشاعرة والحنابلة ضد من يسيئون استخدام العقل ويخطونه تابع العقل يسيئون تأويل المنطق حتى يخطونه مطاطا للعقل هو يحتاج ضد العقل الجدلي الذي لا هو بالعقل الصريح ولا هو بالمنطق الصحيح وبين نهات أدلة الأشاعرة على وجود الله دليل التمسك والواجب ودليل الجوهر والأعراس، ودليل الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ ويعطي أدلة بدعية مثل دليل النهاية، ودليل الاختراع، وهي أدلة كلامية لا تختلف في صحتها عن أدلة الأشاعرة لأنها تقوم على نفس المنطق والادعاءات الخطابية والفكر الطولي التسلسلي حتى تصل إلى غاية قصوى في دليل العقوبة أو إلى إثبات العجز المنطقي في دليل الاختراع ويقوم دليل العقوبة على مضمونين الأول أن جميع الوجودات موافقة لوجود الإنسان، والثانية أن هذه

الوافقة ضرورية من قبل خالق فاصد يدبر وليس بالاتفاق. وهما مقدمتان خطائيتان إذ يفرضان انفعالات الإنسان بالوافق مع الطبيعة. وماذا عن الحروب والقتل والافتعال والفقر والمريض والجهل والظلم والعدوان والكم والحزن. هل كل ذلك موافق لوجود الإنسان ؟ يمكن طبيعة الحال الرد على ذلك جـدا. جـدل الخير والشر «عسى أن تكثرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تنحوا شيئا وهو شر لكم. والله يعلم واستم لا تعلمين». وهنا يتم الانتقال من قول خطابي إلى قول عدلي

وإذا كانت هذه الموافقة ضرورية وليست اتفاقا، وكانت ضرورية فاصدة مريدة عاقلة فلماذا تنسحبها بالضرورة في كائن عاقل يريد خاصة ولا تظل في الضرورة غير الشخصية؟ وتقتضي طواغر الطبيعة قول خطابي للتأثير في الناس وحسن الإقناع وجذب الانتباه وتلليل الاختراع أيضا قول خطابي مثل باقي أملة المتكلمين يقوم أيضا على مقدمتين الأولى أن كل الموجودات مسطرة، والثانية أن لكل مسطرع مفسر. الأولى أيمن مقنع، ولغة مسطرع يفيد معنى مسطرع وهو دور منطقي بين العقل والقل. والثانية أيضا قول خطابي، تنسحب الطبيعة وتعود إلى الفكر الطولي عند المتكلمين الذي يقوم على استعانة الفيلسوف إلى ما لا نهاية، وليس فكرا علميا يقوم على العود. تفسير الجلة بالطولي والمطول يأتي

وفي «نهايات التهافت» حجاج «صناد ضد حجاج الغزالي ضد الفلاسفة في «نهايات الفلاسفة» حجة حجة. وفلسفية قضية. يدافع عن الفلاسفة، ويهجم على الغزالي، وإثبات سوء تأويل الغزالي وعدم فهمه مقاصد الفلاسفة وخطأ الرواية عن مقولاتهم. ويهود فهم الفلاسفة فهما صحيحا لإثبات حسن منطقهم وصحت برهانهم وإمكانيات تأويلاتهم للتصحيح<sup>14</sup> في «نهايات التهافت» يبدو ابن رشد مجادا مستعملا كل أنواع الجدل لتفند موقف الغزالي في نقده للفلاسفة عن طريق إثبات سوء تأويله لأقوال الفلاسفة أو سوء فهمه لها أو إخراجها خارج السياق من قصد أو عن غير قصد. بنية سليمة أو عن سوء نية.

## ٨- معتزلي أم اشعري ؟

وأشهر الفرق أربعة الأشعرية الذين جعلوا أنفسهم جمهور أهل السنة والمعتزلة، والباطنية والحشوية كل فتح على التناقل الأشعرية والمعتزلة والحشوية والباطنية. والحق هو التناقل. ومن الواضح أن ابن رشد القرب إلى الاعتزال منه إلى الأشعرية في اعتناقه على الدليل العقلي.

وقوله بالتأويل. وجهه النظر واحد بالشرح كما أنه عند المعتزلة أول الواجبات. المعتزلة أميل أولاً من الأشاعرة، والأشاعرة أقل تأويلاً من المعتزلة كما أن ابن رشد أميل إلى قول المعتزلة من أن الصفات عين الذات على الرغم من غياب البرهان. وأبعد من قول الأشاعرة بأن الصفات زائدة على الذات خشية من الوقوع في قول النصارى بالاقانيم الثلاثة<sup>(١٧٦)</sup>

ومن الواضح أيضاً أن نقد ابن رشد الصريح للأشعرية مبني داخل الشروح والتخصصات والمواضع، أو صريح داخل الفوائد الثلاثة. وقد استعمل ابن رشد هذه الطريقة تجنباً لسطوة الفقه، ويشعر براء الرسطر والعماء به، واستنداداً للوفاة من أجل نقد الكوروث وتطوير الوفاة كعلوم الوسائل، والكوروث كعلوم المقاييس

وكثير من الرجال المعتزلة ما هي إلا رد فعل على الأشاعرة مثل قولهم بالمعجم ذاتاً في مقابل على الأشاعرة له. ولا يشير ابن رشد إلى المعتزلة كثيراً لأن كلامهم لم تصل إلى الأعلّس، ولكن أغلب الظن أن طرقهم مثل الأشاعرة والمعتزلة أن اصحاب المطابع، معسر، والنظام الجاهل وشاعة وهشام وغيرهم بقواين بالسطرة والكسرة والروايد طرزي. الطريقة بدلتها. رابع، بلادة خارجية عليها فالعكسة تعجب الأرواح

ويرفض ابن رشد رأي الأشاعرة في الحسن والفجيع أي العدل والجور وهو رأي غريب على الشرح، أن العدل ما يرضاه الله، والجور ما لا يرضاه، وهو خلاف السموع والمقول دون أن يصرح ابن رشد بالثبات الحسن والفجيع العظمين كما هو الحال عند المعتزلة ودون أن يذكرهم أولاً إلى السطرة التي تولد وجود الحسن والفجيع والعدل والجور. ولما كانت النظرة من الله أمكن الصالحة بين الرايين الخارجيين والداخليين<sup>(١٧٧)</sup> ويهتم ابن رشد الأشعرية بسوء، استخدام العقل وضبط ألتهم على وجود الله تكمل الممكن والواجب، والقديم والحادث، والجوهر الفرد أو العز، الذي لا يتجزأ. فاستدلها خطافية وأبست برهانية كمن يقول إن القليل أعظم من الثلثة. وطرقها ليست نظرية بدينية بل على عكس الطرق الشرعية البدينية المبسطة.

والمنطقية أنه أيضاً الشعري لما كانت الأشعرية قائمة في لا وهي كل متكلم وفيلسوف وكل أصري ومنصرف مع اختلاف في الدرجة فقد تحولت الأشعرية إلى ثقافة شعبية، وأصبحت هي والدين شيئاً واحداً كل متدين هو بالمنظومة الشعري، وكل تائه للأشعرية هو بالضرورة تائه الدين. بل إن الأشعرية زحزحت الدين وحلت محله ووضعت نفسها مكانه. ولم ينج من ذلك على

كبار المعتزلة والفلاسفة بمن فيهم ابن رشد وابن خلدون وتحليلاته التاريخية للمعجزات مشاة وتطورا، شيئا وصحفا ولم يفلت من ذلك ربما إلا لصحاب الطوائف من المعتزلة الذين قالوا بالظرة والكمون والتوليد.

دليل الوحدةية عند ابن رشد مستمد من الآية نفسها «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» التي استمد منها الأشعري دليل التماثل أو التماثل. إنما الخلاف بينهما أنه عند الأشعري دليل أو برهان وعند ابن رشد مغرور في القطع. عند الأشعري يقوم على التماثل بين الآلهة والآلهة عند ابن رشد أن يقوم على التماثل التماثل. الخلاف في وجه الدلالة وليس في بنية الدليل.

ولا فرق في صفات الله بين الأشاعرة وابن رشد. فالصفات ضيقة عند كليهما، العلم والحياة بل إنه يصوب الأشاعرة في اعتبار الحياة شرط القدرة ويعتبر كلام الله قديما مثل الأشاعرة وليس حديثا مثل المعتزلة. والفرق هو المعنى كما هو الحال عند الأشاعرة وليس اللفظ كما هو الحال عند المعتزلة. أن الكلام هو عمل المتكلم أي اللفظ مثالوا بخلق القرآن. وليس من شروط الفعل أن يقوم بذاته وهو ما أصبح من رأي ابن رشد. إنك فالقرآن قديم إنك المعتزلة المعنى القائم للفظ. وإنك الأشاعرة اللفظ القائم بالمعنى.

ولا يخطئ ابن رشد صفات الجسمانية كالمعتزلة ولا يثبتها كالأشاعرة. ولكن يقدم تعميلا أي صورة فنية يضرب الله بها الأمثال مثل «الله نور السموات والأرض» والقدر صورة وليس تصورا أو حكما الصورة. تأثير النفس وتبعث على الخيال هي أقرب إلى القول الطائفي منها إلى القول البرهاني. وفي الرؤية التي يعبها المعتزلة ويثبتها الأشاعرة ابن رشد أقرب إلى إثباتها مثل الأشاعرة. كما ينفي المعتزلة المحبة ويثبتها الأشاعرة. وابن رشد أقرب إلى الإثبات منه إلى النفي.<sup>(14)</sup>

وفي القضاء والقدر يرفض ابن رشد كالأشعري التوفيق التقيضي، الجبر كالجهمية وخلق الأعمال كالمعتزلة ويأخذ موقف الشارح. ليس هو تفريق هذين الاعتقادين وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة. الله هو القوة في وجود الأسباب هو مسبب الأسباب وهذا هو معنى القضاء والقدر. أما ما كتب في الفروع المعقولة ومعرفة الأسباب بمعنى للسميات هو من العلم بالعيب. الله يفعل من خلال النفوس والطباع والقولتين وهو ما يراه جالينوس أيضا. فالأسباب مؤثرة بل أن الله ولا يفل العلم وانتقلت الحكمة العلم معرفة الأشياء.

## عالم الفكر

بأسبابها المباشرة، والصكمة معرفة الاشياء بالاسباب الثانية اي بالعقل الأولي وعلى هذا التصريح بين العلم والمعرفة، بين البحث عن الحقل للماشورة والمعرفة غير المباشرة، بين العلة الثانية والعلة الأولى فالقول بالطباع وحدها إنكار للفعل الإلهي، والقول بالفعل الإلهي وحده إنكار الطباع ومن ثم يخطئ المعتزلة والجبورية كطري بنفوس والحنيفة على التوسط.

ابن رشد في الجبر والعقل على التوسط أيضا بين الأشاعرة والمعتزلة، ومن أن يجعل الحسن والفسح من إرادة الله أمراً ونهياً كما يفعل الأشاعرة، ولا من العقل كما يفعل المعتزلة، بل على الطبيعة والطرفة من خلق الله. وفي العباد والحواله ابن رشد على التوسط أيضا بين الفلاسفة الذين يقولون بالاماد الروحاني والمشيوية الذين يقولون بالاماد الجسماني، ويقول مقي الملائكة بين الدنيا والآخرة فهو معاد ليس مثلهما بلصميم أو العذاب الجسماني، خطوة إلى الامام وخطوة إلى الخلف<sup>(١٤)</sup>.

وفي التنبيه يرفض ابن رشد إثباتها بالمعجزة بطريقة الأشاعرة، أو عن طريق الجواز العقلي الذي يعني الجدل ويثبتها بالإخبار - إجماع القراء - (ان يجوز في الحديث المشروعة على الإبداع وهو معنى لا يفتقر كثيرا من الحجة) إلا أنها أم الفهم، بل على فكرة الله، والأعصار يدل على عبور الإنسان، وهي مشبعة حقلية مثل مقدمات الأشاعرة، وكال عمل إيدائي في النهاية هو عمل معجز أي به جزء كبير من الحقل والإبداع كما هو الحال في معظم الاصول الدينية والفنية

### ٩- متكلم أم فاضلي ؟

يجوز أن هناك عدة اصلاص عند ابن رشد فهو في الظاهر فيلسوف وفي الباطن متكلم، وفي الظاهر متكلم وفي الباطن فقيه، وفي الظاهر فقيه وفي الباطن فاضلي، وفي الظاهر فاضلي وفي الباطن عالم، وفي الظاهر عالم وفي الباطن من كبار المؤمنين، فلاسفة الإسلام، هذه المستويات المتداخلة في العقل هي التي تسمح بتراكم متعمدة له.

المتكلم هو الذي يدافع عن النفس ويهاجم الغير، بحسب الآثا ويخطئ، الآخر المتكلم هو المتحاز لأحد الخصمين ضد الخصم الآخر، هو صاحب الطريقة الناجية ضد الطرق الهالكة، المتكلم هو المصمم صاحب النهج لذلك اعتبر الفقهاء علماء الكلام من أهل الأعداء، لا يجوز شهادتهم إنما القاضي هو هذا الاصطلاحي المصنف الذي يحصل في المنازعات بين الخصوم ومن أن

ينحاز لطرف ويؤمن أن يحكم الجوى أو المنفعة الشخصية لأحد الطرفين على حساب الآخر أو لحساب القاضي نفسه هو الذي يثار بين الدعويين وحيليات كل منهما والفرق حتى يصير الحكم العدل مرافاً لحكمهم من الناس أن تحكموا بالعدل. وقد يكون الحكم هي صانع أحد الطرفين المتنازعين، وقد يكون لصالحهما من طريق التصالح، وقد يكون لرضاهما معا بكل جديد من القاضي. يرفع دعوى الطرفين عن موضوع الدعوى

في فصل المقال، يرفض ابن رشد دعوى الخصمين، الذي يحرم النظر مثل المشوية والذي يجعله واجباً بالشرع دون تحديد النظر على أنه الغياب الشرعي وليس مجرد النظر في الموجودات بلا منطلق أو منهج على طريقة الفلاسفة الإلهيين.

وفي مناهج الأئمة، يفصل ابن رشد بين الخصمين، المعتزلة والأشاعرة والظاهرية والباطنية، وبين خطأ دعوى الأشاعرة في إنكارهم علم الله وفي إنكارهم السببية وفي جواز الجور على الله وفي سوء استعمال العقل. كما يرفض حاشية أهل الظاهر ونقولات أهل القباطن التي لا دليل عليها من نقل أو عقل أو حس. فلم يبق إلا القول المعتزلة الأقرب إلى التوفيق الشرعي، خيرة المعتزلة واتهام الأشاعرة والمصونية والباطنية بمخالفة نقولهم لظاهر الشرع وأئمة الكتاب العزيز والقطرة البهية.

وفي متاهات التهافت، ينفذ ابن رشد موقف القاضي بين الملائكة خالصة ابن سينا والغزالي الذي كفرهم في ثلاث مسائل كبار: القول بعدم العالم، وإنكار علم الله بالجزئيات، وإنكار حشر الأجساد. يوازن ابن رشد بين التوفيق ويكتشف سوء القول الغزالي لأقوال الفلاسفة، وخطأ الرواية عنهم وسوء الفية وراء ذلك وإخراج القول من السياق. وعدم فهم المعارض العقل الذي حاول الفلاسفة التعبير عنه.

ويبدو موقف ابن رشد فاصداً بين الشراح في مقالاته في المنطق والعلم الطبيعي في كليات المعهر وكليات الأعراض والخلاف بين الغزالي وابن سينا، والخلاف بين الغزالي والإسكندر في الحد، والخلاف بين الفسرين في القصة الوجودية أو المطلق بين مذهب ثاوفرسكنس وأوديموس وثاسطيرس من ناحية، وبين الإسكندر وثاسطيرس من ناحية أخرى<sup>(٢٠)</sup>

ومن الفسري في أصول الفقه، يعرض ابن رشد لآراء الأشاعرة والمعتزلة في الحسن والطبع، شريهان عند الأشاعرة ومطلبان عند المعتزلة. ويصف موقف القاضي بين الخصمين، والذي



## عالم الفكر

ينبغي عني أن يقال في هذا الموضع. ويعد إلى الفطرة والحسنة البشرية لأيجاد حل للموضوع. فلي وحدة الموضوع يتمثل بوحدة الآراء المتعارضة<sup>١٣١</sup>

### ١٠ - قاضي أم عالم ؟

وربما يمكن في أبحاث القاضي روح العالم الذي يريد رؤية الواقع كما هو عليه دون إسقاط إنساني أو انحياز شخصي أو هوى يحمل بالعالم نمو مؤلف مسبق أو أيديولوجية ضمنية تلك كانت أصول الفقه هي الكبر معبر عن الروح العلمية عند المسلمين. غاية القاضي البحث عن الحل وهي غاية العلم أيضا (مستند الواقع والفرائن والطاقات). وهو أيضا مستند العالم. القاضي نزيه لا يحمل مع الحل. يوزن الموارين بالوسط. وكذلك مهمة العالم في اكتشاف القانون الطبيعي الذي يتحكم في حركة الظواهر. والقاضي يبحث عن القوانين الدالة والعالم يبحث عن القوانين التي تحفل بالافتراض العلمي حتى يصبح قانونا. وإذا كان القاضي يحمل الأفعال الجزئية إلى أحكامها الكلية فتلك بدل العالم بإعادة الظواهر الطبيعية إلى أسبابها الأولية ويوضح ذلك في الصلة بين العلمين الطبيعي والإنساني. فمسؤول الضميمة العامة هي الإجابات ولا حل لمسائل الطبيعة إلا في ما بعد الطبيعة ولا حل لمسائل ما بعد الطبيعة تنطبع لها من الإشرافيات إلا في الطبيعة

ويبرز ابن رشد بين نوعين من الفكر. الفكر على الاستقامة. وهو الفكر الطولي مثل أن نحل معلول علم. وهذه المعلول معلول لعلل ثابتة. وهذه لثابتة حتى الوصول إلى علل أولى ليست معلولة لغيرها ونظرا لاستمالة التسلسل إلى ما نهاية وهو الفكر الدبني والفكر على العمود عندما يكون المعلول معلولا لغيره وهذه المعلل هي نفسها المعلول الأولى فإزاء هذه السحاب والسحاب نفسه معلول لها. فكل شيء معلول ومعلل في الوقت نفسه. وهو الفكر العلمي الذي يؤشر ابن رشد<sup>١٣٢</sup>

هذا العالم هو الذي يبدأ بالتوقف العلمي الذي يقدم على رصد الكليات التي تخرج تحتها الجزئيات كما هو الحال في «الكليات» كتابه الشهير في الطب ووضح إطار العلوم الطبيعية وهو الذي يبحث عن «الضروري» في أصول الفقه في شرحه على «المستظهر» أي ما يلزم وما لا يلزم عنه. كما يبحث عن «الضروري» في السياسة في شرحه على «مجموعه» إفلطون. يتوجه العالم إلى القلب مباشرة إلى الأصل وليس إلى الفرع. إلى القصد وليس إلى الأفعال الجزئية. وإذا

حاول الشيء نفسه في محاولة الجتهيد. عندما أراد البحث عن القواعد العامة التي تسمى عليها أحكام الفقه الفيزيائية، وأراد من الفروع إلى الأصول.

والعالم هو الذي يبحث في أنواع الاتفاقيات ليس بين الطبيعة والحقائق من ناحية، والبرهانية من ناحية أخرى. وهذا هو الدفاع على تكليف كتاب ابن رشد الشهير «الكتابات في الطب» على حجة الأبياز والاختصار أسوة بالأسلوب العلمي ومن أجل غرس الاتفاقيات المطلوبة الحق حتى وإن خالف ذلك آراء أهل الصناعة كما يفعل الناطقة المصلون في الغرب العلم هو تحليل لغة العلم فإنه ليس ينبغي أن نطلب من الخطيب برهانا - ولا من المهندس إبداعا<sup>(٢٢)</sup>

ويقدم الطب على الجمع بين الفيلسوف والتجريب كما يفعل القاضي. بين الاستدلال والقرائن. ويصف ابن رشد الأشياء ذاتها أي الحق في نفسه دون تأويلات وهو فهم القاضي أيضا في البحث عن الحقائق وراء شهادة الشهود وأقوال المدعين والمدعى.

والعالم هو الذي يتطور بتطور العلم ولا يتعصب لفرقة من مراحل حياته أو لموقف سابق. وإذا بصروح ابن رشد في نهاية كتاب الأرض بأنه **إن المسح الله في البحر وأخرج عن ضيق الوقت فإنه سيكتب في هذه الصناعة كتابا للقرآن العامة يستوعب جميع أجزاء الصناعة<sup>(٢٣)</sup>**. فالعالم في تقدم مستمر كما أن القاضي يظل بعيد عن التفرغ والاهتمام حتى بعد صدور الحكم. فلن تغير تغير الحكم، ولكن العلم والحقل العمل.

ويجمع ابن رشد الطب في بينه الجغرافية كما يجمع القاضي الفقه في سبيله الاجتماعي وظروفه الطبيعية. فكل ظاهرة علمية لها أسبابها، كل في سبيله فالعلم له سبيله لا ينطبق إلا على الظواهر على الكوكب الأرضي وليس خارجه. وكذلك لتغير مجموعات القوانين بتغير المجتمعات والنظم السياسية.

ولا يعتمد الخطاب العلمي على الأمانة العقلية. تغيب عنه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. فالعلم يتعامل مع الموضوعات وليس مع الأثر.

## ٩١- ملحد أم مؤمن ؟

وقد ثار لغط كبير في إيمان ابن رشد بسبب تكفير الفخراني للفلاسفة ودفاع ابن رشد عنهم أولا، وبسبب الرشدية كانوا التي أرادت أن تعطي قراة مضادة للمسيحية في عصر إباء الكنيسة الذين يرون، وفي العصر الوسيط المتقدم دفاعا عن العقل ضد الإيمان، والعلم ضد الدين

## عالم الفكر

والإيمان ضد المصلحة الدينية، والعالم الذي يحكمه قانون ضد العالم الذي لا قانون له باسم الأوامر الإلهية<sup>(١١)</sup>. وربما بسبب نكبة ابن رشد أيضا التي سارت في التاريخ مثل استشهاد سقراط ونجس اليهود بن درهم، وصلب العلاج، وقتل ابن المظفر، والنكبة بالصهرودي القاتل. وربما بسبب الاستشراق الغربي منذ كتاب ريتان الشهير «ابن رشد والرشدية» الذي قوا فيه ريتان نفسه معرجا ابن رشد ماعيا ملجعا السوء بمفكري القرن التاسع عشر إما تحت الترهيبجية أو الوضعية أو الداروينية وكل أشكال التطورية. وهو ما روجه فرج انطون في «ابن رشد والمصلحة» تابعه ريتان، ومسورا ابن رشد مجسداً لقيم الفلسفة مثل العقل والعلم والعلمانية، فصل الدين عن الدولة وتأسيس المجتمع المدني. وربما أيضا بسبب نكبة القذافي وحرق كتابه وأخيرا القذافي، منه وتعمل الأمور أهم مما جعله ينحصر عن التراث الإسلامي في القرن الثانية له. لا يرى عضاضة في القول بدم العالم مع أنه يرى أنه أيضا احتمال لا يفرضه العقل، أما احتمال الطلاق الذي يتوجه العقل ضده باعتراضات صعبة مثل: كيف تخرج المادة من اللاهوت؟ أين كان العالم قبل الطلاق؟ ولم الله شيئا؟ والحق يشهد القدر والمقدور هي قوة لا يتصوران على الله كما أن إنكار علم الله بالعزيمات دفاع عن العلم لا أساسا لمصلحة العلم. وأفكار حشر الأعداء والقول بالعداء الروحاني ليس إنكاراً للعداء بل شتبا لتصوره الشنسي المنطقي إلى تصور أكثر تنقياً يرضى به الحكمة<sup>(١٢)</sup>.

والمصلحة أن ابن رشد من كبار المؤسسين سواء في شروحه أو في مؤلفاته أعاد التوازن الأرسطو والفلسفة اليونانية ككل وذلك لإيجاد علاقة متوازنة صحيحة بين الطبيعيات والإلهيات ضد الطبيعيات المطلقة على نفسها والتي لا تعول إلى علم آخر وراءها أو تتخلص فيه. ضد الإلهيات الإشرافية المحابية كما ملحتها نظرية الفريش. وربما آثار في التعهد احتمال أن يكون أرسطو من الأنبياء السابقين، فما من أما إلا خلا فيها خير. «سوم من تخصصنا ونعلم لم تخصص طيلة».

وفي «فصل الثقال» النظر واجب بالشرع. وهو النظر في الموجودات من حيث دلائلها على الصانع والكتاب العزيز هو المصدر الأول للمبادئ والفلاس الشرعي أصل من أصول الأحكام وتغاس اقوال الأمم المباشرة على أساس من الشرع ما التقل مع قليل وما اضطرب مع رفض ولا يزدى النظر البرهاني إلى مخالفة الشرعي. فإن الحق لا يصاد الحق بل يوافق ويضد له والحكمة كما يقول ابن رشد الأخت الرصيدة، القماتان بالطبي، التفتان بالمعروف والغريزة

وفي منافع الأئمة، يعطي ابن رشد برهانه البديلة على وجود الله. وهي برهانه شرعية وشبه عليها الكتاب. دليل العناية ودليل الاختراع ويستفيد من ثلاث أياد الأئمة على وحدانية الله وصفاته السبع القديمة وعلى التنزيه والنبات طلق العالم ويمت القوميل، والقول بالتصا، والقدر والثواب والعقاب والعاد كمتكم يؤسس العائد ويورد التوافق على صحتها

وفي «الكتاب» يرى أن الله هو مسبب الأسباب، وأنه وضع في الجسم قوانين الصحة والمرض فالمسببة مطلب من متطلبات الإيمان الثلثا ابن رشد ضد نفي الغزالي لها باسم الإيمان أيضا. والخلاف نقطتي التصوير للأولويات. الإرادة على الحكمة عند الغزالي أو الحكمة على الإرادة عند ابن رشد

## ١٢- معارض ابن سبطاني ؟

ونظرا للمعارضة المذكورة في روح العصر. واستشكك الناس من السلطة، والطاعة للسلطان شاعت فكرة أن ابن رشد من المعارضة بدليل كتبه، ومعارضته للفقهاء، ومعارضته لبل الأنواء لهم والامتناع لمسلطتهم. وربما لهذا سبقت هذه الفكرة إسقاطا من الحاضر على الماضي وإيجاد شرعية للمعارضة لاستخدام العقل. وهذا ما هو سائد في الفكر والواقع الاجتماعي

والحقيقة أنه لما عاد التصوير من إحدى حروب العديدة عام ٩٩٢ في أواخر حياة ابن رشد رجعت إليه بعض المطالعات تعمن في عينه وعظيمته مما تراكب عليه نظيره إلى الجسامة بالقرب من قرطبة. وقد قام الفقهاء بهذه الحملة ضد حملتهم على العلوم العقلية الواقعة دفعا عن الموروث فالإنسان عموما يجهل ويلتذ عليه بعض الموروثين عدم استجابته لنداء صلاح الدين الذي بعث إليه من مصر بمسافرين رسميين يطلب منه العون لمقاومة الغزو الصليبي في فلسطين. واعتذر عن إعادة الأسطول المغربي مفضلا تطهير الأراضي المصرية من البدع والفتنكات. كان حرق الكتب عادة العصر ولمست خاصة بأبن رشد فقد أمر عبد المؤمن لشبعا بعقوبة المومنين بحرق كتب الفروع في القلعة ورد الناس إلى قراءة كتب الحديث واستنباط الأحكام منها<sup>(١٧)</sup>. فالتقطع علم الفروع وبخلاف الفقهاء بعد أن أمر بحرق كتب الفقه المالكي، وأمر الناس بترك الاشتغال بعلم الرأي والخوض فيه. ونوحدهم بالقوية الشديدة

لم تكن الحنة بسبب أنه وصف الخليفة بأنه ملك الحرير، أو بعدم موافقته خطة اللوات من فوامد والراب، وحقه بأنسمع يا أخى أو بحدته عن كوكب الزهرة باعتباره أله، وألغى الظن أنها كانت بسبب خط الخطأ، عليه لعنه، وربما كانت بسبب قربة من أبي يحيى لى التصور ووالى فرطية. وشرح ابن رشد المعروف لجمهوره أفلاطون باسم «المسورى» في السياسة، وخطه للظبيان السياسى وما سماه وحدانية النسل، وكان الذين مجروا الفريضة والخطأ خاصة وابن رشد يشير إلى «في شدة وزماننا حق، بالخص والخاصة»<sup>(١٣٧)</sup>

والخطبة أن ابن رشد مفكر الأمير فله ابن خنبل للخطبة الذي طلب منه شرح أرسطو أمر له بدال ومركب، وكان له طائر فرطية مسقط رأسه ليطلق بالأمر بالمشيئة ثم ذهب إلى مراكش معه. حيا حياته الفكرية بالاتصال بالخليفة أبي يعقوب بن يوسف أبي محمد عبد المؤمن صاحب المغرب الذى كان يجمع من الفقه والورع وتعلم الحكمة والفلسفة. وكان ابن خنبل يقيم في قصره قدم له ابن رشد لسانه على قراءة فلسفة أرسطو وقد كان يشكو من عوارث الترحيلين الفلسفة. ولما مات الخليفة أبو يعقوب، بر عبد المؤمن خلفه ابنه أبو يوسف المسمى بالمصور. وقال ابن رشد خطبة كبيرة لديه وبعد الوشاية عليه ونهيه إلى السجن استنصر إلى مراكش وعفى عنه. وقد أيسر التصور القبول على راحة القلب، ليه أسطفا، لأمر رشد، ولكن طوقا منهم وتملأا الجماعير، استنصره عبد المؤمن إلى مراكش للاستعانة به على ترتيب المدارس وكان عمره سبعا وعشرين عاما فكان مفكر الدولة والأمير. يُشهد له بالموالاة والاستشارة، ويقيم ابن رشد «مصل الفال» بالثناء، على الصحابة الثقافية للدولة، كما قدره المنصور وتقرّب إليه. وابن رشد من بيوثات الأندلس لها من حد، من أسرة مرموقة وطفة اطماعيا عليه، فالفسي فندسة فرطية، وعلمت في بلاط الموحدين كمرجعية علمية وخطيب ومستشار وولى القضاء أكثر من مرة على عهد أبي يعقوب يوسف على الرغم من تصاققه من كونه أحد رجال الخليفة. ومن ثم لم لا تملأ ديوانات التاريخ كل هذه التعالاة في محنة ابن رشد وحرق ككته إسقاطا عليه من معانك النقائش المسيحية في إسبانيا، وحرق النصارى، وإسقاطا عليه من عصرنا هذا، بلقاء عن حرية الفكر ضد تكفير الأبناء والفكرين<sup>(١٣٨)</sup>

## ١٣ - نهاية أم بداية؟

وقد شاهدت فكرة روح لها الإيمانيون والخطباء، والزمانيون وأدعياء التنوير أن ابن رشد الطر الفلسفة، ولم يظهر بعده فيلسوف واحد حتى العصر الحاضر الذي يطلو منهم التاريخ له نهاية

القرن السادس الهجري، والأيداع له سقف عتلاتية ابن رشد، والمضارة غانية، وهم جزء من العرب والمضارة وراة منذ أن كانوا أهاد إذا تمثل ابن خلدون بعد ابن رشد بقرنين روح ابن رشد تلك مغربي أيضا لم يحجب الشرق والمضارة، وحسبه الأزهر والأزهريين مع أنه القائل بأن عصر لم الدنيا.

وبهذا غالب ابن رشد في العالم الإسلامي حضور في الغرب اللاتيني الوسيط والحديث، ويعد حركة المفكرين الأحرار، المعتلانيين العلمانيين اتصال العقل والطبيعة وعلى راسهم ميجر البرابنتي، فالتصمت الرشدية اللاتينية حاضرة العصر الوسيط للمأخر، واحد مصادر النهضة الأوروبية الحديثة. ابن رشد بدأ نهاية الحضارة الإسلامية وبداية الحضارة الغربية وكان كل شيء، قد تحول في الحضارة الإسلامية، وأن القرن السادس هو نهاية الزمان، وإذا كان ابن رشد دائما لسانه فانه يكون قمة التاريخ وفروة الحضارة، قبله انحراف عن الأصول، وبعده موت للأصول.

والحقيقة أن التاريخ لا يتوقف لا قبل ابن رشد ولا بعد ابن رشد، وأن مسار الحضارة البشرية لا يتوقف لا قبل الحضارة الإسلامية ولا بعدها، ابن رشد أحد حكماء القرن السادس قبل خمسة قرون وبعده تسعة قرون، بعد أن السيلون وهو عهد للأحتم لا شيء، خارج الزمان، وليس ابن رشد انشغال ظلود داخل الزمان، تصدق أن واحد لا يتغير هذا رشتين قبله ورشتين بعده، وابن رشد مجرد نموذج لتمثيل الزمان والعقل والطبيعة الذي حاول تحقيقه كل الحكماء، منذ الكندي والرازي حتى ابن رشد وابن خلدون.

وقد انتمى الآن ما يزيد على ثمانية قرون على وفاة ابن رشد (١١٩٩-١٢٠٤)، ستة قرون على الحضارة الغربية في عصورها الحديثة منذ عصر الأنبياء في القرن الرابع عشر، والإصلاح الديني في الخامس عشر، والنهضة في السادس عشر، والعقالاتية في السابع عشر، والتوير في الثامن عشر، والوضعية في التاسع عشر، حتى أزمة القرن العشرين وبداية التمول إلى القرن الحادي والعشرين، فهل ما زالت النهاية في النهاية والبدلية في البدلية، أم أن هناك نهايات جديدة وبدايات جديدة؟

لم تتوقف الفلسفة في العالم الإسلامي بعد ابن رشد في القرن السادس، بل ازدهرت من جديد في الشرق الإسلامي كما بدأت منه خاصة عند نصير الدين الطوسي (١٢٠٢-١٢٧٢)، وابن البيطار (١٢١٦هـ)، والفارسي (١٢١٨هـ)، ولود الانطاكلي (١٢٠٠-١٢٠٨هـ)، صهر الدين الشيرازي (١٢٠٠-١٢٠٩هـ)، وازدهرت العلوم الرياضية والطبيعية في هذه الفترة، وتأسيس المراصد مثل مرصد

## عالم الفكر

سمرقند بل بعد السجلا من جديد من ابن رشد والعراقي عند خروجه زائدة (١٩٩٢هـ) توجد علماء اليوم في عصره التحكم بين الإسلاميين بالإشارة من الخلف السلطان محمد الفاتح العثماني

ومنذ فجر النهضة العربية الحديثة منذ القرن الماضي عادت الحياة الفكرية إلى العالم الإسلامي من جديد بفضل زعماء الإصلاح في مصر والشام والغرب العربي. وقامت حركة التحرير الوطني العربي لتخليص الأمة عن الاستعمار من الخارج والقهر من الداخل. وقامت الثورات العربية الأخيرة لتتسبب الدول المستقلة وتعيد توحيد الأمة العربية والإسلامية في آسيا وأفريقيا. ولدت النهضة الإسلامية لإثارة حركات التحرر من طغيانها والنظم السياسية من كونها بثورات إسلامية جديدة في إيران، ونهضة عراقية شاملة في الدول الإسلامية الأسبوعية. وفي الوقت نفسه تشكلت البداية الأوروبية الأولى في القرن الرابع عشر ونشأت بداية النهاية في القرن العشرين. حريان أوروبا طاحسان في النصف الأول منه وهدايات عدم والعبث واللامعقول واقتناض، وفقدان الحياة والإنسان وأزمة العلوم الأوروبية (هوسرل) وسرت الإنسان والكتابة في نقطة الصفر (بارت)، بعد موت الإله (ميتلند)، وفقد الله (استر)، وانزل العرب (الشيخجل)، وأزمة الصعود الأوروبي (بولز لزار) والأزمات التي تسببها الله (برجسون) إلى آخر ما كتب في ما بعد العداوة والتفكيكية (مورجيا)

والعالم الآن على مفترق الطرق، والتاريخ يبدأ دورة جديدة تبدأ بمهاية العرب وبداية الشرق. فكما سرت روح التاريخ من الشرق إلى الغرب منذ القدم عبر اليونان والسلمون، فليها تعود عبر الشرق من جديد وربما عبر الوسيط نفسه. فلا توجد نهاية دائمة بل إن رشد ولا بداية دائمة بالغرب الحديث. بل هناك دورات متعاقبة تقتصر أو تتحول، وذلك الأهم نادرها بين الناس<sup>(١٩)</sup>





# الزمان واللامتناهي في القراءة الرشدية

لما نظم من يقول بين الإنسان وبين العلم  
الذي هو طريق إلى حصول هذا المثال،  
(ابن رشد)

د. عبد الرحمن الطليح \*

ARCHIVE

إذا كان مسألة الزمان عند ابن رشد الفيلسوف أهمية في فهم الموضوعات التي تكون من جهة النظر المبنى الرشدي في بعده. البعد المتعلق بالشروح والتأليف ليس لابن رشد فيها من فضل إلا أنه كان شاملاً بامتياز. والبعد المتعلق بالأعمال الأصلية التي لابن رشد فيها فضل الطرح والإشهاد.

إذا كان لهذه المسألة أهمية فهي لها من جهة ما هي تحيل إلى إشكال استغرق النظر فيه جزءاً كبيراً من أعمال ابن رشد. وهي مسألة إشكال اللامتناهي.

لإن فلسفة الزمان إذا ما تناولناها من زاوية نظر العلم الطبيعي أو تناولناها من زاوية نظر العلم الإنساني، أي إذا ما وصلناها بمسألة الحركة أو بمسألة الفعل المحض، كان النظر فيها يحيل إلى مفهوم

«إلا نهاية له». وذلك من القضايا الكبرى التي ظل ابن رشد متمسكا بالرأي الأرسطي فيها، ودلحضا لرأي المتكلمين وهو أن الزمان لا ينشأ من طرفيه. وهي التي لها اتصال وثيق بفكرة قدم العالم وأبديته.

ولهذا كان من الضروري في تناول مسألة الزمان أن نحدد معنى اللاتمام الذي يصف به ابن رشد الزمان. وينشأ عن هذا الاقتضاء ترابط أساسي بين مفهوم الزمان ومفاهيم أخرى أهمها: العرض والقوة. فإذا نظرنا في مسألة الزمان من منظور هذه المفاهيم نشأ عن ذلك اقتران - داخل اهتمامنا بالزمان - بين الموضوع من جهة ما هو في الأعيان وبين الموضوع من جهة ما هو في الذهن. فنلزم بالتالي أن نحلل معنى قول ابن رشد أن «الزمان شيء تفعله النفس» ومراوحتة في النظر إلى «الزمان بين كونه عبداً وكونه معبوداً».

## ARCHIVE

### اللاتمام في العرض

#### ١- الفاعل الإلهي والمفعول الطبيعي

تقدم مضمونات ابن رشد في إثباته لقدم العالم على أصول موضوعية منها ما هو متعلق بطبيعة الفاعل (الله). ومنها ما هو متعلق بطبيعة المفعول (العالم) ذاتا التي تتعلق بطبيعة الفاعل متدرج ضمن البحوث الإلهية التي لها تعلق - من جهة ما هي مبادئ - بالنظر الطبيعي وأما التي تتعلق بطبيعة المفعول فهي مشروحة ضمن البحوث الطبيعية التي لها تعلق - من جهة التفسير - بالعالم الإلهي. وهكذا ليس ثمة انفكاك بين النظر الإلهي والنظر الطبيعي لأنه ليس هناك انفصال بين الفاعل والمفعول ولا يمكن تصور أحدهما دون تصور الآخر.

وأما الأصل الموضوع في العلم الإلهي فهو يمثل في الأصل بفكرة القديم بذاته الذي لا يتغير عليه التغير. والذي هو سدا ويجرد خواص الأشياء. وهكذا لما كانت سعة اتصال الله بالعالم هي صفة الخلق. وكان الحائز فعلا. وبحس تعميل النظر في طبيعة فعل الخلق. وذلك لأن الخلق إن كان

فعلا، وكان الفعل يلزم التغيير في الفاعل كما يلزمه في الفعل. فإن الله لا يتغير في فعله المطلق. يضرب من التغيير وبالتالي يكون قد ثبت في التقييم تغير ما وذلك محال.

إن ابن رشد يرى أن هذه التشكيك إنما تفعل هنا من طعن المتكلمين الذين يرون أن الله فعل العالم وكان سابقا لم يخلقه أي أنه من علي الله زمن لم يكن فيه خلقة للعالم، وأنه طرا طاريا. وجع المطلق في زمن ما. وإنما ذهب المتكلمون هذا المذهب لاعتقادهم حدوث العالم فإننا نصورنا أن الله خلق العالم في زمن لم يكن فيه العالم موجودا من قبل، فإن فعل المطلق هذا يغير ضرورة في الذات الإلهية. وإن أخذنا بفكرة الإرادة الحسية، وذلك لأن الإرادة على هذا الوجه تلقيني عمدا محدثا، يجعل الله يفعل بعد أن كان لا يفعل. والأمر في نظر ابن رشد لا يجوز في حق التقييم ذاته. ويشير ابن رشد في مناقشة التناقض إلى أن تفصيل هذه المسألة يصور البطل<sup>(1)</sup>

ويرى ابن رشد أن مرد الطعن والتزدد في الأولوية العددية التي أثر بها المتكلمون. ينشأ في أذهانهم بفكرة حدوث العالم، وهي فكرة ذات نتائج عظيمة الأثر في نائل الفاعل الإلهية وفي تفسير مسألة المطلق. وذلك أن هذه الفكرة التي يتوهم جميعا امتداد المتكلمين في أن الله كان في زمان ما، ولا عالم معه أي أنه كان لم يزل ما ولا عمل له. لا يمكن أن تنزي. إلا إلى شذوعات. وذلك لأن حالة الفاعل من الفعل الحدث في وقت الفعل ليس في حالة في وقت عدم الفعل. وفي هذا إتيان لتغيير الفاعل عند الفعل وهكذا إذا كان الله خلق العالم بفعل له زمن منصوص فإنه قد طرا عليه التغيير. وذلك لا يجوز في حق من كانت حقيقته الزلية. وكان الكمال فيه بالفعل. ولا كان الأمر كذلك وجب التخلي عن فكرة حدوث العالم. والأخذ بفكرة القدم، فهي التي انتهى إليها البرهان وأبان بها ظاهر النص.

إن إثبات قدم العالم مزيج عند ابن رشد. فهو قد ثبت قدم العالم بالنظر في العالم ذاته وما ينشأ عن ذلك من إثبات حركة أولي أزلية ومادة أولي أزلية. وقد ثبت قدم العالم بالنظر في الابدأ الأول وما ينشأ عن ذلك من إثبات أن فعل هذا الابدأ (أي فعل المطلق) ضروري من ضرورة وجوده وأزالي من أزاليته. وهكذا لما كانت الفاعل الأول ضرورية وأزلية كانت مفعولاته حادثة على هذه الصفة. ومفعولاته جميعا إليها موصفة سدا لها «فليس يجوز أحد من الحكماء» وجود أسباب لا نهاية لها كما تنجزه التعريف. لأنه يلزم منه وجود سبب من غير سبب. ومعتزك من غير معتزك. لكن القوم لما ادعاهم البرهان إلى أن ههنا مجدا محركا أزليا ليس لوجوده انتهاء ولا انتهاء. وإن فعله يجب أن يكون غير مشروح عن وجوده، لزم ألا يكون لعملة سدا كالكمال في وجوده، وألا كلى

فعله مستكنا، لا ضروريا، فلم يكن مبدءا أولا، فيلزم أن تكون للفعال الفاعل الذي لا مبدءا لوجوده ليس لها مبدءا، كالكمال في وجوده<sup>١٩</sup>

لا يمكن أن نبطل التعبير الذي بطرا على المبدء الأول حين اتخذ مفكرة حدود العالم إلا إذا افترضنا بأن فعل هذا المبدء متعلق بوجوده نطقا ضروريا بحيث لا ينبغي أن يتأخر فعله عن وجوده وهذا الإقرار يؤدي حتما إلى القول بأولية فعل الفاعل الأول، وبالتالي أولية المفعول الذي هو العالم. وهكذا فإن العالم شديم وإن كان معقولا، وذلك لأنه مفعول فعل هو أول بإطلاق. الوجود إذن، ضروري، من ضرورة الموجد، وأولي من أولية

## ٢- التمييز بين القديم بالذات والقديم بالزمان

وهكذا إذا كان المبدء الأول قديما بالذات أي إذا كان مستغنيا في وجوده عن الغير ولا أول لوجوده في الزمان، فإن العالم قديم بالزمان أي أنه مع كونه الأول له في الزمان يحتاج في وجوده إلى غيره. وقد اقام ابن رشد هذا التمييز على محور مقول ومفعل في كتاب «فصل المقال في مابين الحكمة والفريفة من التصانيف».

فقد أرجع ابن رشد اختلاف الأشاعرة والمكباء المتقدمين في «مسألة قدم العالم أو حدوثه» إلى الاختلاف في التسمية فهم يظنون على وجود ثلاثة أصناف من الوجودات: طرفان وبواسطة بين الطرفين، فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في تسمية الواسطة.

أما الطرف الأول فموجود، وجد من شيء، غيره وهو شيء، غيره والزمان متقدم عليه، وتلك هي حال الأقسام التي يدرك تكوينها ومسابعا بالخص، واتفق الأشاعرة والقديماء على تسميتها محدثة، وأما الطرف الثاني فموجود لم يكن من شيء، ولا من شيء، ولا تقدمه زمان، وهو محرك بالزمان، واتفق الجميع على تسميته قديما، وهو الله، وأما الواسطة فموجود لم يكن من شيء، ولا تقدمه زمان ولكنه موجود من شيء، أي من فاعل، وهذا هو العالم بأسره، والتك مطلق حول هذه المسافات الثلاث للنسوية للعالم، وهي كونه لم يكن من شيء، وتكون الزمان غير متقدم عليه، وتكونه من فاعل، والمكتلمون يسلّمون أيضا بأن الزمان غير متقدم عليه، وذلك لأن الزمان مطابق للحركة والأجسام، ويصلّمون أيضا بأن الزمان المستقل غير متناه، وكذلك الوجود المستقل، وإنما الاختلاف في الزمان الماضي والوجود الماضي، فالتكلمون يرون أنه متناه، وهذا هو مذهب

## عالم الفكر

الأخلاق وشيئته، وأرسطر وفرقته يرون أنه غير متناه كالجمال في المستقبل فهذا الوجود الأخر الأخر فيه يقين أنه قد أخذ شيئا من الوجود الثاني<sup>(٢٧)</sup> الحقيقي. ومن الوجود القديم فمن طلب عليه ما فيه من شيء القديم على ما فيه من شيء الحدث سقاء شيئا. ومن طلب عليه ما فيه من شيء الحدث سقاء شيئا. وهو في الحقيقة ليس محدثا حقيقيا، ولا قديما حقيقيا، فإن الحدث الحقيقي قاسم ضروري، والقديم الحقيقي ليس له علة. ومنهم من سقاء محدثا أزليا. وهو أخلاقي وشيئته. تكون الزمان متناهيا عنهم من الماضي. فالخالف في العالم ليست تتأخر. حتى يكفر بعضها ولا يكفر. فإن الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في العلية من الشاهد. أماني أن تكون متناقضة. كما ظن المتكلمون في هذه المسئلة. أماني أن اسم القدم والحدث في العالم بأسره. هو من التناقض وقد تبين من قولنا إن الأمر ليس كذلك<sup>(٢٨)</sup>.

ليس العالم إذن. محدثا حقيقيا لأن كل محدث قاسم. والعالم غير قاسم، أي أن وجوده في المستقبل غير متناه. ولا لم يكن العالم نهاية لم يكن له بدء. فهو إذن أبدي (غير متناه في المستقبل) أزلي (غير متناه في الماضي). وهكذا فإن العالم غير محدث أبدا منهم من الحدث معنى الشاهي وليس العالم شيئا حقيقيا. لأنه يحتاج إلى علة ماضية حقيقية من الذي لا يحتاج في وجوده وفي فعله إلى مبدأ. بل يوجد ويعمل من نفسه أولا ويسلطان. وأما العالم فإنه يوجد ويعمل ارتباطه بمبدأ أول هو علة وجوده وحركته. وأما ما تبين من ظاهر الشرع غير على ما يدكر أين رشد أن ماضى محدث حقيقة إنما هو صورة العالم. وأما مادته فإزلية ويظهر أيضا أن الوجود والزمان الذي للعالم مستمر له من الطرفين وغير منقطع.

### ٣- بين فكرة اللانهايي وفكرة الانتهاء إلى مبدأ أول

ولكن إذا كان العالم من جهة ماضى ليس محدثا حقيقيا غير متناه من طرفيه الماضي والمستقبل. وكان من جهة ماضى ليس قديما حقيقيا متناهيا إلى علة أولى. كيف يمكن التوفيق بين فكرة اللانهايي التي مفادها أن العالم ليس له بدء في الماضي. وإن سلسلة الحوادث في الماضي غير متناهية بحيث لا يمكن تصور حد بعدها. وبين فكرة العلية التي مفادها أن للعالم علة أولى تلاهي بعدها سلسلة المتوسطات بحيث تعد بعد أقصى. وبالتالي تنتهي إلى نقطة ما؟ كيف التوفيق بين فكرة اللانهايي التي انتهت بها فكرة الأول. وفكرة الانتهاء إلى حد أقصى التي انتهت بها فكرة العلية

ببعضي إنَّ أنْ دخلتْ فكرة اللانتهائي حتى ينتهيح لنا المعنى الوليد في قول ابن رشد إنَّ الزمن لا انتهاء من طرفيه الماضي والمستقبل انتصح لنا بما سلف ذكره أن العالم قديم لأمرين: الأول متعلق بالعالم والثاني متعلق بالبدء الأول فالعالم قديم من وجهة نظر الاعتبار الثاني لأنه مطول لعله شعبة لا يمكن أن يتأخر فعلها، الذي هو الإيجاد والتصديق عن وجودها وهكذا لا يحوط العالم زمان لأن الفعل الذي عنه مصدر فعل أراني. وهكذا يكون القدم للعالم بالذات ولكن بنسب العلة التي صدر عنها كمتفعل. فمتفعل القدم الذي جعل على العالم مضمول ذاتي له. ولكن من جهة كونه مطولا أي من جهة كونه ينتهي من حيث وجوده وحركته إلى مبدأ انقضى متخلف في وجوده وفعله بالأزلية والتصورية. ويكون الزمان من زاوية النظر هذه، أي من زاوية نظر الفاعل، لانتهائها بالذات لأنه زمان فعل لا أول له ولا نهاية

والعالم قديم من زاوية نظر الاعتبار الأول، لأنه إذا فرضنا أحداث العالم وحركته بعضها متقدم على بعض، وبعضها سبب لبعض، كان هذا التسلسل مما لا ينتهي إلى حد لأنه لا يمكن أن يكون الحد الأقصى من جنس التسلسل إلا أن ابن رشد يؤكد على أن كون الحوادث بعضها متقدم على بعض إنما هو لها بالعرض لا بالذات بحيث يمكن أن لا تعاقب في التسلسل سواء أكان من الشيء إلى ما يتقدمه أو من الشيء إلى ما هو تال ومتأخر عنه لا شاعى بالعرض لا بالذات

وهكذا يكون الزمان المتعلق بهذا الضرب من اللانتهائي لا محدثا بالعرض لا بالذات. وهكذا يمكن القول إن صفة الأزلي والأبد التي للزمان، هي له بالعرض من جهة ما هو زمان اللانتهائي التواجد في التسلسل بالعرض الذي يجعل الحوادث في العالم بعضها قبل بعض أو بعد بعض على أن الأمر عند التطبيق ليس كذلك. إذ لما كان لا مبدأ للفعل الأول، بل يصدر عنه الفعل بالضرورة وثلاثيا بمتنظي طبيعته الخاصة أي بمتنظي كونه أولا، أرم عن ذلك ضرورة ألا يكون واحد من أفعاله الأزلي شرطا في وجود الثاني، بل أن تكون جميع أفعاله صادرة عنه ابتداء، فلا متقدم ولا تألي، ولا شرط ولا مشروط، بل تصدر عنه جميع أفعاله مباشرة. ولذا لأن كل فعل من أفعاله، أي كل موجود صادر عنه إنما هو غير فاعل بالذات، بل هو دائما متفعل بالذات. وهو بكتسب صفة الأول والقدم من كونه مفعولا للفاعل قديم أراني الفعل. ومن زاوية النظر هذه يكون الزمان لا متشاعيا بالذات لأنه زمان فاعل لا أول لفعله. ولهذا أرم أن يكون هذا النوع مما لا نهاية له. أمراً ضرورياً تابعاً لوجود مبدأ أول أراني.

وهكذا إذا أمكن أن يكون بعض أمثال تبدأ الأول قبل البعض الآخر فليس ذلك إلا بالعرض، وإذا كان ذلك كذلك جاز العكس، وجود ما لا نهاية له بالعرض لأبداً<sup>(٢١)</sup>. اللاتناهي في تسلسل التقدم والمتأخر في الحركات والصوائف إنما هو لا نهاية بالعرض، وهكذا فإن كل ما يرتبط بمثل هذا اللاتناهي إنما هو بالعرض، فالزمان اللاتناهي الذي يتلوه هذا التسلسل اللاتناهي، هو لا نهاية بالعرض، وهكذا إذا قيل عن العالم إنه عديم من زاوية النظر هذه فهو عديم بالعرض. ولهذا لما افترض المتكلمون فيها بالعرض أنه بالذات، دفعوا وجوده (أي اللاتناهي)، وعبر حل قلوبهم، وقالوا أن دليلهم ضروري، (دليلهم على حدوث العالم)<sup>(٢٢)</sup> وأبى هذا التسلسل فقط فيما هو متتابع، بل وفيما يحيطه سبب لبعض بقول ابن رشد: «وليس ذلك في أمثال الحركات المتتابعة أو المتصلة، بل وفي الأشياء التي يلق بها أن التقدم سبب المتأخر مثل الإيمان الذي يلد إيماناً مثله. وذلك أن الحدث للإنسان المشار إليه، بإنسان آخر أن يراه إلى فاعل أول، فديم لأول لوجوده، ولا لاحداثه إنساناً من إنسان، فلو كان إنسان من إنسان آخر، إلى ما لا نهاية له، كونه بالعرض، والفنية والجمعية بالذات. وذلك أن الفاعل الذي لا أول له وجوده، كما لا أول لآثاره التي ينتجها بلا أن ذلك لا أول لآثاره التي ينتجها، إنما هي التي لا أول لها التي من شأنها أن تكون بالذات<sup>(٢٣)</sup>»

#### ٤ - اللاتناهي بالقوة

على أن اللاتناهي لا يمكن أن يكون بالفعل، بل بالقوة فقط، فاللاتناهي هو الذي يوجد دائماً شيء خارجاً عنه في الكم وذلك إما في الزمن كالتقسيم اللانهائي إلى غير نهاية، وإما في الوجود كالحركة والزمان. من طهر أنه ليس بوجود عظم ولا عدد غير متناه من جهة ما هو موجود بالفعل (١). وبالجملة فقولنا ما لا نهاية له وجوده بالفعل يظهر عند التناول انهما متناقضان، لأنه من جهة ما هو بالفعل فقد وجدت جميع أجزائه معاً فهو تام وكل مشتتاً<sup>(٢)</sup>

اللاتناهي هو إذن بالقوة، أي أنه شأ دائماً شيء، خارج عنه بالكم، وأما إذا وضع الشيء بالفعل فقد شد ونهاه. وهكذا فإن وجود الحركة والزمان إنما هو بالقوة، وأما ما يمكن حده منهما بحيث يوجد بالفعل فلنما ذلك بالقول لا بالقياس، كالأشياء مثلاً. وهكذا لا يمكن اعتبار الآن جزءاً من الزمان، بل هذا له، يقول أرسطو فمن جرت الزمان الأكثر شيوعاً أحدهما قد كان تام بكن بعد، والآخر مستكين ولما يكن بعد، فالأشياء لا يمكن بعد أن يكون في جهاتها، والمستقل ليس

في أيدينا إلا بعد مسافة أكثر أو أقل بعداً. فهناك المفكرون الذين يتألف منهما الزمان، ربما أن هذين المفكرين غير موجودين، فلا يكون له هو ذلك فيما يظهر إلا وجود غير مستقر أما ما يسمى بالمفكر أي الآن فليس على المعنى الخاص جزء من الزمان، لأن الزمان لا يتألف من الآتات وليس الآن إلا حداً للزمان وهو الذي يفصل الماضي عن المستقبل، ولكنه بالانقطاع ومختلف الهدا حيث إن وجوده أقل حقيقة أيضاً من وجود الماضي الذي لنقطع عن أن يكون، وعن وجود المستقبل الذي لم يكن. والذي هو خطأ يجب أن يكون بعداً<sup>(١٠)</sup>.

فالزمان الذي هو لا مثله ليس هو موجوداً بالفعل وإنما هو ماضٍ قد انقضى ومستقبل آتٍ. وكلاهما له الوجود بالظن، وأما الآن فهو حد لهما يصل بينهما.

إن الماضي النظري الذي أوجب الإلزام بأن الزمان غير متناه من طرفيه هو أولاً ما ثبت في العلم الطبيعي من وجود حركة أزلية. فالزمان لا يحد من لواحد الحركة يلزم له ما يلزم لها والماضي الثاني منطقي متعلق بتأويل مفهوم الزمان الذي يؤدي إلى امتناع الشاعبي فيه.

أما فيما يتعلق بالماضي الأول فإنه قائم على تصور وجود محرك لكل متحرك. فالمحركة تقتضي الاتفعال فيما هو متحرك. ولذلك لا فاعل له جهة بالحو بالفترة فقط، وتقتضي الفعل لما هو متحرك. ولذلك كان له هذا الفعل من جهة كماله والمحرك إما أن يحرك تارة ويكف أخرى، أو أن يحرك توما. فالأمر قد يتصور فيما يتعلق بالوسط على النحو الأول، أما فيما يتعلق بالحركة الأتصفي للعالم فلا يمكن أن يتصور في شأنه أنه محرك تارة ولا يحرك أخرى. فالمحرك الأتصفي أزلي من حيث وجوده ومن حيث فعله الخاص به من جهة ماضٍ يبدأ. ولما كان فعله أزلياً ثبت أن للمحرك هه أزلي الحركة. ولكن ما طبيعة هذه الحركة الأزلية، وفي أي الفترات تقا؟

لا يمكن أن تكون الحركة الأزلية إلا حركة خطية دورية. وهي حركة الجرم السماوي فحركة هذا الجرم دائرية وأزلية. ولما كانت هذه الحركة أزلية وكان الزمان لاحقاً من لواطها ثبت أنه أزلي

وأما فيما يتعلق بالماضي الثاني فينتقل ببيان شاعبي فكرة الشاعبي الزماني وذلك أن متى أنزلناه مستقراً فقد وجد بعد أن كان معدوماً. وقد كان معدوماً قبل أن يوجد. والقبل والبعد أسماء لأجزاء الزمان فإن الزمان موجود قبل أن يوجد. وأيضاً فإن الزمان متكون، فسيوجد أن مشار إليه لم يكن قبل زمان ماضٍ. وهو منطوق أن يتغير أنا مشاراً إليه بالفعل وماضياً لم يتقدمه ماضٍ<sup>(١١)</sup>.

الزمان لا مثله إن فكره أولاً مرتبط بحركة أزلية. وثانياً لأن فكرة الشاعبي متى تعلقت بالزمان



كغيره متناهية إذ لا يمكن تصور زمان ينتهي إلى حد سواء، كان في الماضي (الآن) أو المستقبل (الأبد). وإنما طرا الخطأ من مقارنة الزمان بالخط وإسحال فكرة «العمل» فيما هو ليس إلا بالقوة يقول أين رشد: «إنما يمكن أن نلطف في ذلك متى تخيلنا الزمان بمحاكيه وهو الخط فإن الخط من حيث له وضع وهو موجود بالفعل فواجب فيه أن يكون متناهيا فصلا عن أن يكون متناهيا فيه تصور الخداعي. وهذا التصور من التغليب هو داخل من الفواضع المغلطة نحت موضوع النقطة والإجمال»<sup>(١٢)</sup>.

ليس الزمان وضع ولا هو موجود بالفعل. ولهذا لا يمكن أن يقال فيه ما يقال في الخط أنهم إلا الخط المستدير وعلى سبيل التشبيه. ولقد اشغل الفلاسفة والعلماء على أن وجود ما لا نهاية له في الحركة والزمان ممكن بالقوة في المستقبل والمطلق في الماضي. فمنهم من يقول بتناهيهم وهم الفلاسفة وشعبة الفلاسفة. ومنهم من قال إنه غير متناه في الماضي أيضا وهم الفلاسفة من أتباع أرسطو. ويرد أين رشد على موقف المتكلمين مبينا أنهم لم يلتزموا أصلا من أصول الفخر، وهو أن ما لا نهاية له لا ابتداء له. وإم يفهموا معنى «الانتهائي» في الماضي فاشتبه عليهم الأمر، يقول أين رشد: «يرى الفلاسفة أن وجود ما لا نهاية له في الماضي متناقض وأريدهم أن يلقى ذلك الصحيح مبينا أنهم قالوا إن ما وقع في الزمان الماضي فقد وجد ويخرج إلى الفعل ويحكمه حكم ما بالفعل متناه. وهذه مخالطة بينة وذلك أن صاحب هذا الموضع ليس يضع أنه وقع في الزمان الماضي شيئا لانتهاء لها. وإما يضع أنه وقع في الزمان الماضي شيئا متناهيا وقبل تلك الأشياء. انفسها شيئا. وذلك إلى غير نهاية. وحق كبر أن يضع ما لا نهاية له في الأشياء انفسها أو في كون بعضها قبل البعض (يريدهم من هذا القول معنى العود، وذلك أن الأزلي متحرك حركة قلة متحركة) وأيضا فإذا ما دخل في الوجود الماضي فقد انقضى وما انقضى فقد ابتداء. فإذا ما ليس له مبدأ فليس له انقضاء. فإذا وضع أن الزمان الماضي ليس له مبدأ لم يصدق عليه أنه قد دخل في الوجود فليس ألا يكون له انقضاء. وذلك أنه كل ما له انقضاء فله مبدأ وما لا مبدأ له لا انقضاء له. وكذلك حالانتهاء له فلا مبدأ له. ولذلك من يقول إن الزمان يمكن أن يكون غير متناه في المستقبل ولا يمكن أن يكون غير متناه في الماضي لم يلزم الأصل المعروف بنقطة في ذلك وهو أن ماله مبدأ فله نهاية. وما ليس له نهاية لا مبدأ له»<sup>(١٣)</sup>.

إن القول في الحوادث غير المتناهية في الماضي أن بعضها ضروري بالذات لوجود البعض الآخر يؤدي إلى لزوم القول بتناهيها سواء أكان وجودها بالذات أو بالخط. وذلك لأن ما كان

ضروريا فهو ينتهي إلى حد القصي خلف هذه سلسلة المتوسطات ويرى أين رشد أن الأمر كان يؤخذ على هذه الجهة لو كانت الحوادث بعضها أسبابا لبعض بالذات لكن الأمر في نظره على غير هذا التصور فالحقول إن تسلسل تلك الحوادث من جهة كون بعضها متقدما على البعض الآخر حين يكون تسلسلا بالذات يؤدي إلى تصور ذلك التسلسل متناعيا ومحدودا. وبالتالي لا يمكن أن يتصور الزمان الذي يتم فيه التسلسل إلا متناعياً ومحدوداً هو الآخر.

وهكذا ينبغي أن يؤخذ التسلسل في الحوادث الماضية التي يكون بعضها سببا لبعض على أنه بالعرض لا بالذات. فيكون وجود اللاتناعي فيها إنما هو من قبل الحركاء الأولي الذي لم يزل يحرك. إن سلسلة الحوادث لا متناعية أي أنها لا تلف ولا تنقضي بحيث لا يكون بعضها سببا في وجود البعض الآخر إلا بالعرض. وأما العلة التالية لضرورة إلى ما هو خارج هذه السلسلة أي إلى حلة لا معلومة. فيكون وجود اللاتناعي في الحوادث الماضية وجودا بالعرض وبالضرورة. وإن الأمر الذي أدى إلى هذا القول هو أنه لا يمكن تصور زمان متناعيا من أحد طرفيه فلابا متى انزلنا الزمان متناعيا من أحد طرفيه. أهني الانقضاء. لزم أن يكون متكررا من تلك الجهة. والمتكررين بما هو متكون يلزم أن يكون أي زمان إن استكون هو الذي وجد بعد أن لم يوجد. وكذلك متى فرضناه متناعيا من أطرافه لزم أن يكون قاسداً والقاسد يلزم أن يكون بعده زمان يثبت فيه قاسداً. وبالمجمل فالقيل واليهد لا يوجدان ما لم يوجد زمان كما يقول أرسطر. وهذا ظاهر بنفسه<sup>(1)</sup>.

إن ارتباط الحركات - ماضون الحركات الأول - بعضها ببعض بحيث تكون كل حركة فيها حركة. وقبل هذه حركة أخرى. وهكذا إلى ما لا نهاية. إن هذا الارتباط بوجود بالعرض. وذلك أن طبيعة كل حركة. من جهة ما هي معلومة للحركاء الأول أن تكون مقعولة بالذات. لا أن تكون فاعلة. فإذا كان لها فعل ماضي ماضونها من الحركات قبلها لها بالعرض لا بالذات.

فلو كان قبل الحركة الحادثة حركة حادثة بالذات. لما وجدت حركة حادثة إلا بعد انقضاء ماضياها من الحركات التي لا نهاية لها. ولكن انقضاء ما لا نهاية له مستحيل. وهكذا يستحيل وجود حركة حادثة بعد هذه الحركات. ولما كان الأمر كذلك وجب القول إنه ليس ينبغي أن يكون حدوث الحركة متحركة أمرا بالذات بل بالعرض. كما أنه لا ينبغي أن يكون حدوث التكون يكون. وهكذا إلى ما لا نهاية. وذلك لأنه لو كان الأمر كذلك لم توجد حركة لولي ولا كانت أول. وما فلاطين ومن تبعه من المتكلمين من أهل ملتنا وملة النصارى وكل من قال بحدوث العالم إنما توهموا فيها

## عالم الفكر

بالعرض أنه بالذات. فمتعوا أن توجد هناك حركة قبل حركة إلى غير نهاية فغالوا بوجود حركة أولى في الزمان، فلهزمهم أن يكون قبلها حركة فراضوا أن يجمعوا انفصالاً عن هذا الشك فلم يجمعوه<sup>149</sup>.

وهكذا يمكن القول إجمالاً، بأن اللانهايي لا يتعلق بالاشياء أو الحوادث أو الحركات. حيث لم توجد حركات لا متناهية بالعدد أو اشياء لا متناهية بالعدد، وإنما يتعلق اللانهايي بتسلسل بعضها عن بعض من جهة التقدم والتأخر ومن جهة السبب فتكون بعضها قبل بعض يعني أن التسلسل فيها من جهة ما هي متوسطات لتسلسل لا متناه. ولكنه مالم العرض وليس بالذات. وذلك لأن تصور هذا التسلسل بالذات يوجب أن نقط هذه السلسلة عند حد هو عن جنس المتوسطات فيها فيكون هذا الحد حادثاً في زمان ما، مما يؤدي إلى القول بحدوث العالم، والشيء الزمان في طرفه الماضي، وهو قول لا يسلم من الشكوك. **ووجود هذا الذي لا يتناهي إنما هو بالقوة لا بالفعل** وذلك لأن ما لانهائي وموجود بالفعل عبارة **مناقضة ذاتها**. وذلك أن الأمر من جهة ما هو بالفعل فقد وجدت جميع أجزائه مـداً. **والذي بالقول في تمام وجوده**. ولهذا يوصف المتوسط ما لا نهاية بهلكه الذي يوجد أبداً شيء خارج عنه<sup>150</sup>.

فوجود اللانهايي هو وجود بالقوة إذ يوجد دائماً شيء خارج عنه من جهة الكم. وذلك إما في ذاته كالتقسيم المتناهي إلى غير نهاية أو في الوجود كالحركة والزمان والتكوين والفساد.

إن وجود الحوادث والحركات بعضها قبل بعض (الماضي) أو بعضها بعد بعض (المستقبل)، إما هو وجود مالم العرض. وذلك أنه من طبيعة هذه الحركات والحوادث أن تكون مدفوعة لا فاعلة وإذا كان تسلسل التقدم والتأخر فيها تسلسلاً مالم العرض، وكان التسلسل بدني في زماناً ما بعد فيه ويتم به ذاته وجود الزمان من زاوية النظر عنه وجود مالم العرض وليس بالذات. ولا يمكن أن يهزم اللانهايي الذي يصف الزمان من طرفيه. الماضي والمستقبل إلا على هذا التصور. وذلك لأنه متى تصورنا هذا اللانهايي الذي ينتج كون الأشياء بعضها قبل بعض، على أنه لا تنامي بالذات، اشكال الأمر وأمر إلى ضرور من الشجاعات مثل التي يقع فيها أغلاطين وليناعة من التكتفين

ولكن بأي معنى يتكون تسلسل الحوادث مالم العرض وما يصعب تصور اللانهايي فيه. وعلى أي وجه يمكن أن يقال اللانهايي فيه؟ لما كان فعل البدء الأول عابداً عنه تلقائياً كانت جميع مدفوعاته

صغيرة منه ابتداءً من دون أن يكون بعضها متقدماً على البعض الآخر وبهذا المعنى تكون هذه المفعولات أزلية ويكون الزمان المتعلق بها زمناً لا متناهياً من طرفيه لأنه زمان الفعل المصحف الذي لا يمكن تصور الانتهاء أو النهاية فيه إلا إذا تصور ابتداء أو نهاية الفاعل الذي هو الله، وهو أمر محال، وتأخذ فلسفة الزمان هنا معنى أصيلاً لأنها تخرج ضمن المباحث الإلهية، حيث يقتضي معنى التغير والحركة من الموضوعات المدروسة فيشطور مفهوم الزمان هنا ثيلورا خالصا في استقلال عن مفهوم الحركة والتغير فالزمان إذاً نظر فيه من جهة كونه زمان الأشياء من حيث هي مرموقة وأساساً من جهة ما هي مفعولات، إلى فاعل أول إذا نظر في الزمان من زاوية النظر هذه كان لامتناهياً مطلقاً ولا يمكن حده لا من جهة الابتداء ولا من جهة النهاية، لأنه زمان فعل لا يتأخر عن وجود الفاعل ولا يكف عنه

لا محصل للحركة في هذا الباب وذلك لأن الأشياء إذا نظر إليها من زاوية نظر البدا الأول كانت صغيرة كلها عنه ابتداءً، وبالتالي لا متقدم فيها ولا تأخر ولا تناقض ولا مشروط. وهكذا لا يمكن أن يكون الزمان هنا عند الحركة بالتقدم والتأخر، لأنه لا حركة هنا. وهكذا يتضح هنا معنى الزمان من دون إضافة لموجود الأشياء، من جهة ما هي موجوداتها الأولى وجود محض لتحقيق به الأشياء، واللبدا الأول في الوقت ذاته والنهاية فلا يكون بينهما من التلقم إلا ما كان بالظبط. وهكذا لتسلسل حقيقي بين الأشياء بحيث يكون بعضها قبل بعض أو بعد بعض وإنما عليها التسلسل بالعرض. ونشأ من هذا تصور الحركة وتصور الزمان كلاحق من لواحق الحركة وإذا تصورت الأشياء بعضها قبل بعض كان لابد من تصور اللانهاية في هذا التسلسل لأنه لا يمكن أن ينفذ ترابط الأشياء، وترتيبها بالتقدم والتأخر عند متقدم القسي. وهكذا متى تصورنا الأشياء بعضها قبل بعض من هذا التسلسل إلى ما لا نهاية، وذلك لأن هذا الترتيب والتسلسل لا يمكن أن يتصور في الأشياء، إلا من جهة ما هو وسائط والآلات، فافعال الأولى جميعها لا أول لها، ولكن بعضها يعلو بلا آلة ولا توسط ككونه آلة غائية للحركة إلى جميع الأشياء، شوقاً وبعضها يعلو بالآلة كصعود إنسان عن إنسان، ولما كان فعله صوماً لا أول له كان هذا الضرب من الأفعال التي يعطسها بالآلة لا أول لها فيها. وإذا كانت الآلة فحسب من قدم الفعل فكان اللانهاية فيها إنما هو لها بالعرض. وهكذا كان زمان فعل الآلة من جهة ما هي آلة لفعل منهم، فعلاً فحسباً وكان زمانه لا متناهياً سواء من طرفه الأول الذي هو الفاعلي أو طرفه الثاني الذي هو المستقبل.

## ٥ - مصدر تصور القتاهي

ولكن إذا كان اللاتقاهي في التمثيل مما يمكن تصوره أنه ما هو بالقوة يمكن الوقوع فإن تصور اللاتقاهي في التقاهي مما يصير تصوره لأن التقاهي مما قد حصل بعد وهكذا بطراً عليه تصور القتاهي فكيف أمكن لأين رشد أن يحل هذه العصلة وإلى أي سبب ردها؟

إن الجواب عن هذا السؤال المتعلق بما يدخل من الأفعال والحركات في الزمان التقاهي يأتي أن يكون على هذا التصور - إن ما يدخل من الأفعال في الزمان التقاهي مثل ما يدخل من الوجود - ولا كان وجود الفعل الأول لا يبدأ له كانت أمثاله أيضاً لا يبدأ لها - ولا كان ما لا يبدأ له لا انقضاء له فإن الأفعال التي دخلت في الزمان التقاهي لم تنقص بعد، وهكذا فإن حكمها حكم ما هو بالطور، ولذلك كانت لا متناهية

وأما المصعب في تصور التقاهي متناهياً فغيره أن رشد إلى فعل النفس إذ يقول: «ولم يحصل هذه النسبة أن كل ما يتصف بكونه محلاً محدوداً ذات مبدأ ونهاية» فإما أن يتصف بذلك من حيث إن له خارج النفس مبدأ ونهاية وإما أن يتصف بذلك من حيث إن له داخل النفس مبدأ ونهاية فإما أن يكون محدوداً في النفس وبخاصة فهو ضرورة إما زوج وإما فرد. وأما الذي لم يكن محدوداً إلا من حيث هو في النفس - لأن النفس لا تتصور ما هو غير متناه في وحدته - فليتصف من هذه الجهة (من جهة كونه في النفس) بكونه إما زوجاً أو فرداً. وأما من جهة ما هو خارج النفس فليس يتصف لا بكونه فرداً ولا بكونه زوجاً<sup>(٣٣)</sup>

وهكذا لما كانت النفس لا تتصور اللاتقاهي في وجوده فإن جميع ما تتصوره لتقل به عطف القتاهي التي تصف النفس - فجميع تصورات النفس متناهية بالفعل سواء كان موضوع التصور في الأعيان متناهية بالفعل أو غير متناه بالقوة فالنفس لا تمتلك إلا القتاهي سواء أكان موضوع التمثيل متناهياً في الأعيان أو لا متناهياً - على أن ما كان متناهياً، سواء في الأعيان أو الأفعال أو في كليهما معاً، فله مبدأ ومثلها أول وآخر، وبالتالي فهو موجود بالفعل. وأما غير القتاهي فليس له مبدأ ولا منتهى، ولا أول، ولا آخر، وبالتالي فهو غير موجود بالقوة.

وهكذا فإن كل ما لم يكن متناهياً إلا في النفس وكان خارجها لا متناهياً كالفعل في الزمان وفي الحركة الدورانية، فواجب في طبيعة أي من جهة ما هو كذلك لا من جهة ما هو في النفس، إلا يكون زوجاً أو فرداً إلا من حيث هو في النفس والسبب في هذا الفلل أن الشيء إذا كان في

النفس بصفة، أوهم أنه يوجد خارج النفس بلكه الصفة. ولما لم يكن شيء مما وقع في الماضي يتصور في النفس. إلا متناهياً، طرأ أن كل ما وقع في الماضي، أن هكذا طباعه خارج النفس، ولما كان ما وقع من ذلك في المستقبل، شعب في التصور الانتهاء له. (...) طرأ أملاطون والأشعرية أنه يمكن أن تكون دورات تلك في المستقبل لانتهاء لها.<sup>١٢٩</sup>

## (II)

### التمييز بين نظرية الكم ذي الوضع ونظرية الكم الذي لا وضع له

إن وجود الحركة والزمان متناهيين من أحد طرفيهما وغير متناهيين من الطرف الآخر، معتق عند أرسطو. وإن طرأ قوم أن وجود ما لا نهاية له في الحركة والزمان ممكن بالقوة في المستقبل ومعتق في الماضي فقد استسكروا في ذلك بجمع واقعياً.<sup>١٣٠</sup>

الصحيح الذي ينبغي عليها المتكلمون دوافعهم الثتان: الأولى قياس فائت على معالطة، والثانية مستنبطة من الصفة الأولى.

فاما القياس فمفاده أن ما وقع في الزمان الماضي وجد بعد وخرج إلى الفعل. ولما كان حكم ما بالفعل أنه متناه ضرورياً. كان الزمان الماضي وما وقع فيه متناهياً. ويمكن التغلطة في الصميم السمي. فعلى اللاتنامي حين اللاتنامي إذا كان متعلقاً بالأشياء امتنع تصوره. على أن أرسطو لا يرضع أنه وقع في الزمان الماضي أشياء لا نهاية لها. وإنما يرضع أنه وقع في الزمان الماضي أشياء متناهية بالعدد. وقيل تلك الأشياء متناهية في الأخرى. وقيلها أشياء متناهية وذلك إلى غير نهاية أي من دون أن يقف تسلسل الأشياء بعضها قبل بعض عند حد أقصى. وافرقت كبير بين أن يرضع ما لا نهاية له في الأشياء انفسها، أو في كون بعضها قبل بعض. كما أن فرقة كثيراً بين أن يرضع المقادير ينقسم إلى مقادير لا نهاية لعددتها، أو أن يرضع ما لا نهاية في الانقسام لا في المقادير انفسها. فإن الواحد معتق والآخر ممكن.<sup>١٣١</sup>

وهكذا يؤخذ معنى اللاتنامي من الترجمة الثاني لا من الترجمة الأولى.

وأما الصفة الثانية المستنبطة من الأولى مفادها أن ما دخل في الوجود الماضي على الوجه الذي فهمه المتكلمون، فإنه قد انقضى. ولما كان كل منقضى قد ابتدأ فإن الزمان الماضي ابتدأ. ومرت القطة في قولهم هذا هو أنهم يرون أن ما دخل في الماضي قد دخل بالفعل. وليس الأمر عند

التمثيل على هذا النحو. وذلك لأنه من طبيعة الكمال الذي للمحركة أن يحفظ فيها القوة يوماً وكذلك الزمان حين يؤخذ اللاتناهي فيه على وجه القوة فما يقع في الماضي من حركة ومالوم الحركة من زمان لم يطفئ. والشئ الذي لا ينقضي لا ابتداء له. كما أن المتكلمين في دعواهم هذه لم يفتروا بأصل معروف بذاته وهو أن ما ليس له نهاية ليس له مبدأ فكيف يفترون بأن الزمان المستقل لا نهاية له ثم يجعلون له في الماضي ابتداء؟

ليس الزمان الماضي ابتداء. فإذا وُضِعَ أن الزمان الماضي ليس له مبدأ لم يمتثل عليه أنه قد دخل في الوجود. فلم ألا يكون له انقضاء. وذلك أن كل ماله انقضاء. فله مبدأ. وما لا مبدأ له لا انقضاء له. وكذلك ما لا نهاية له فلا مبدأ له.<sup>(٣١)</sup>

## ١ - خطأ الإبدال

وهكذا لم يدخل الزمان في الوجود. فهو دائماً بالقوة وما كان كذلك فهو لامتناه. وإذا يمكن أن يطرا الخطأ في ذلك متى تعبدنا الزمان بمعانيه وهو الخطأ فإن الخطأ من حيث له وضع وهو موجود بالفعل. فالجواب فيه أن يكون انتهاهياً فمثلاً من أن يكون معقداً فيه تصور النهائي فمتى تصورنا الزمان أيضاً بهذه الجهة كتته خط مستقيم استمع عليه عدم انتهاهيه. وهذا النحو من التعليل هو داخل من القواعد العامة تحت موضع الخطأ والإبدال.<sup>(٣٢)</sup>

ينبغي إذن أن نعين طبيعة هذا «الإبدال» الذي يشير إليه ابن رشد. ووضح النتائج المترتبة عنه وكيف يرد ابن رشد عن هذه الدعوى

اعترض ابن رشد في «نهاية التمهيد» على دعوى سابقها الغزالي في «نهاية الفلاسفة» بحجة بها من المتكلمين ضد نظرية الفلاسفة في قدم العالم. فقد رد الغزالي على الفلاسفة مستنداً في ذلك على وجهة نظر كلامية. واعترض ابن رشد على الغزالي معتمداً رده مجرّد معاندة

## ٢ - فكرة اللاتناهي

إذا كان ابن رشد في التسمية لصدر تصور النهائي يرده إلى النفس وما قيل إنه في شأنها لوضوحها، فإن الغزالي يرد إلى الصدر نفسه تصور اللاتناهي. فالوهم عاجز في نظره عن

تقدير موجود مبدئياً، إلا مع تقدير قبل له. ويظن الوهم أن تقديره هذا شيء، مخلوق موجود في الزمان، وهو الزمان تماماً كما أن الوهم مشتق من الإلهان القول أنه ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعد أحد منه. فينهم أن وراء العالم مكاناً ثم يفترض له إمكان كونه ملاء أو خلاء. ويحضر وهمه هذا شيئاً محفوظاً وموجوداً. فإذا قيل ليس وراء العالم مكان غير الوهم عن قول هذا القول، كما ينظر عن قول القول بأنه ليس قبل العالم زمان. ويحضر على الأخص بعكس هذا القول، ثم يُسند له صفة المطلق والوجود.

على أن الأمر عند التحقيق هو هذا. ليس البعد المكاني إلا تابعاً للجسم. فالتكافؤ اعتماداً انظار الجسم بحيث لا يوجد خارج الجسم مكان. ولما لم يكن من الممكن تصور جسم لا متناهي الأطراف وجب الإقرار بتناهي المكان. وإن كان ذلك يعمل تصويره على الوهم. وبماثل فإن البعد الزمني ليس إلا تابعاً للحركة. فالزمان اعتماداً الحركة. ولما قام القليل على تناهي الحركة استنتج القول بزمان لا متناه. وإن كان الوهم يعيل إلى الأخص بعكس ذلك.

إن ليس قبل وجود العالم قبل. ولهذا أمكن تصور وجود ذات (الله) وهم ذات (العالم) مفترقين. ولما اختلف بين وجود الله وهم وجود العالم فصار على طرات عليهما ضربة لازمة بالإضافة إليها، وهي الزمان بحيث يصبح الواحد منهما قبل الآخر. على أن الأمر عند التحقيق ليس كذلك بل كان الله ولا عالم إذ القدر والسند أمور نظراً على الزمان من جهة ما هو زمان حركة. وأما قبل الحركة فلا قبل ولا بعد لأنه لا مقدم ولا متاخر قبل الحركة تماماً كما أن القول والتحدث أمور نظراً على المكان من جهة ما هو مكان للجسم. وأما قبل الجسم فلا تحدث ولا فوق فإن جاز إثبات فوق لا فوق فوجه جاز إثبات قبل لا قبل ليله.

إن ارتباط الزمان بالحركة من المسائل التي لا يشك ابن رشد في صحتها. وإنما شكك في هذا المجال إنما حول إمكان وجود الحركة متناهية. فإذا صح تناهي الحركة صح بالضرورة تناهي الزمان لأنه لا يمكن من لواصلها. على أن تناهي الحركة من المسائل التي ينبغي تعميق النظر فيها. كما سنرى ذلك لاحقاً. ونعود إلى المسألة التي نهما هنا كيف فهم ابن رشد تحطيل الغزالي لمسألة الزمان؟

انتهى الغزالي، كما يرى ابن رشد إلى هذا الرأي. مؤكداً أن قيام القليل على تناهي انظار الجسم. منع من إثبات بُعد مكاني وراءه، فقيام القليل على تناهي الحركة من طريقه. يمنع من تقدير بُعد زمني وراءه<sup>(37)</sup>.



الزمان إذن متناه. كما المكان. إلا أن الوهم متناهيته يتجلىه وتقيده ولا يبرهنه. هذه انتهى الغزالي إلى فكرة تنافي الزمان اعتمادا على المقارنة التي أجراها بين الزمان والمكان واعتبر أن اللانهاية المتصور في الزمان ليس إلا خيالا أو توهمًا يعيد إليه البعض في تفسيره الزمان. ولما كان الفلاسفة يمشرون أن ليس وراء العالم لاحدا، ولا مثلا، وجب عليهم الإقرار، فبالإضافة إلى ذلك، بأنه ليس قبل العالم زمان. وذلك لأنه لا فرق بين البعد الكسافي الذي لا تنقسم العبارة عنه إلى سبيل ونمت إلا عند إضافة اعتبار القسب، وتصبح لاحية خارج القسب، وبين البعد الزمني الذي لا تنقسم العبارة عنه إلى قبل وبعد إلا عند إضافة اعتبار الحركة وتصبح لاحية خارج الحركة.

### ٣- إضافة الحركة إلى الزمان

إن ما ينبغي الإشارة إليه أولا، هو أن دخول اعتبار الكم في الزمان من حية إضافة الزمان إلى الحركة من المسائل التي يلزم بها أن يقال إن الكم متعلق بزمانه متعلق بهذا الأمر مع الغزالي، فالكمية تُقال على كل ما يقدر مفعولا. وفي إحداهما قولنا سراج مشعل على العمود، ثم على سائر الأشخاص التي عرفت هناك (يقصد كتاب الفوائد) والكمية منها بالذات ومنها بالعرض فإلغى بالذات مثل العدد وسائر تلك الأنواع التي عرفت والتي بالعرض مثل السموات والديار، فإنه يلحقها التقدير من جهة ما هما في حجم والذي بالذات قد توجد الشيء، وجودا أوليا مثل وجود التقدير العدد والحجم وقد يوجد ثانيا وتوسط شيء آخر مثل الزمان فإنه إما قد في الكمية من أجل الحركة والحركة من أجل العظم<sup>(١)</sup>

هكذا إذن طرأ على الزمان العد، أي الكمية وأصبح يقاس بجزء منه الذي هو الآن وينقسم إلى قبل وبعد. بسبب دخول الحركة في تصوره وهكذا معنى قول الغزالي بأن التقسيم التقديرية عن الزمان إلى قبل وبعد. إنما هو عند إضافة اعتبار الحركة على أن ما يعنيه ابن رشد على الغزالي هو أنه من ناحية، لم ينظر إلى هذا التقسيم إلا على أنه في الزمن فقط، ومن ناحية أخرى، فليس هذا التقسيم على التقسيم المكان إلى قبل وبعد.

إن القول والبعد هما شيئين موجودين بالقياس إلى وهما لفظ بل هما أشياء موجودة بذاتها، وألها خارج النفس وجود، ولا أصبح التقسيم والتأخر وما يلحقهما من تصور العقلية مجرد اعتبار

معنى تعلقه بنفسه في الأشياء من دون أن يكون له تحقق في الأعيان إن الإضافة شيء، تعلقه بنفسه في الأعيان تحقق

ولما كان مفهوم اعتبار الحركة في الزمان هو الذي نشأ عنه إضافة الكم إلى الزمان بحيث يصبح معدوماً وقابلاً للتدمير، وكانت الحركة لا تطلق في القسم الزمان إلى قبل وبعد لا يمتلئ هو الآخر. والحركة ممكنة قبل وجود العالم، والشيء القابل لها في زمان ضرورياً، هو زمان قوة واستعداد الذي تتمتع به المادة الأولى. فالحركة ليست ممكنة في العدم لأن العدم حال من الإمكان أصلاً، أي حال من القدرة على قبول الأضداد، وإنما الذي يقبل الحركة هو ما يقبل السكون أيضاً، وذلك حال المادة

وبهذا فإن بعد اقتران الزمان بالحركة أمراً ضرورياً، إلا أن الاختلاف بين الغزالي وابن رشد يتمثل في تحديد طبيعة الحركة. أمي متناهية أم غير متناهية فقد أدى القول بتناهي الحركة إلى القول بتناهي الزمان، وأدى القول بلا تناهيها إلى القول بلا تناهيه

#### 4- الفرق بين الأرسطائيين والمتجانبين

يرى ابن رشد أن تصور الغزالي للزمان على أنه متناه قائم على معاندة سفسطائية مودعا الإجمال للقطعة، فقد أجرى الغزالي الحكم المنطوق بالكم الذي له وضع (المستم) على الكم الذي لا وضع له (الزمان) فحصل امتناع عدم قتناهي في الكم ذي الوضع دليلاً على امتناعه في الكم الذي لا وضع له<sup>(34)</sup>

ويرى ابن رشد أن شبهة بين النقطة في الخط والآن في الزمان، ولكن بطل الاختلاف بينهما اختلافاً أساسياً، فالشبه بين المكان والزمان يتمثل في أن كليهما كم متصل، وقابل للتقسيم إلى جزئين يخصص مبدأ له الدور نفسه في كليهما، هو النقطة في الخط، والآن في الزمان فالآن في الزمان بمنزلة النقطة في الخط فإنه كما أن النقطة مبدأ ونهاية لجزائي الخط كذلك الآن مبدأ ونهاية لجزائي الزمان، الماضي والمستقبل إذ كان الآن كما تقدم ليس شيئاً سوى النهاية المقروضة بين الحركة التقدمة والتأخرية<sup>(35)</sup>

ولكن الاختلاف بين النقطة والآن أساسي، على ما يوضحه من شبهة فإذا كان الأمر في النقطة أنها نهاية الخط وتوجد معه، فإنه يمكن توهم نقطة هي مبدأ لخط وإيسنت نهاية لآخر أو نهاية لخط

والمبدأ مبدأ آخر، إلا إذا كان الأمر يتعلق بالمبدأ المستدير، أي الأمر في الآن فلا يمكن أن يوجد لجميع الزمان الماضي قصراً بحيث قد يكون نهاية له، ولا مع الزمان القادم قصراً بحيث قد يكون بداية له. وإنما الآن ضرورة بين الماضي والمستقبل وما لا يمكن فيه أن يكون قائماً، ذلك فلا يمكن أن يوجد قبل وجود المستقبل من غير أن يكون نهاية الزمان ماضٍ، فبسبب هذا الخطأ تشبيه الآن بالانقطاع (١) فإن قبل الآن الذي حدثت فيه الحركة زمان ضرورة لأنه متى تصورنا الآن في الوجود حدث بينهما زمان ولابد (٢) فكل اثنين زمان لأنه لا يلي أن لياً إلا على سبيل الاتصال.

لذا إن بين النقطتين والآن اختلاف يتعلق بمسألة كل واحد منهما بالمتصل الرابع إليه بالنقطتين قد تكون بداية من دون أن تكون نهاية، وأما الآن فهو في الوقت نفسه بداية ونهاية. ويتعلق الاختلاف الثاني بطبيعة وجود كل واحد منهما في المتصل الرابع إليه فوجود النقطتين في الخط وجود بالفعل، وأما وجود الآن في الزمان فبالقوة، ومما لا أحد مالفعل فلا يمكن أن يطبق إليه اتصال، إلا لا يمكن أن يشير إلى جزء من أجزاء الحركة على ما نعين من حدها، وأيضا فإن النقطتين يمكن أن يفرض مبدأ من غير أن يكون نهاية أو نهاية من غير أن تكون مبدأ. وذلك إنما يلحقها في الجمع للتكامل من جهة ما هو مشترك ومختلف به، ولا يمكن ذلك في الآن.

فإنما متى أخذنا الآن ما لدينا منحه نهاية للزمان الماضي ومبدأ للزمان المستقبل وهو الشيء شيء، بالنقطتين التي تعرض على الدائرة فإنها كلها تعرضت عليها وأحدثت مبدأ ونهاية (٣).

وهكذا لما لم يكن من الممكن أن تصور لنا إلا وهو نهاية للزمان ماضٍ وبداية للزمان آتٍ فهو إذن قائماً منقسم الشيء ما من الماضي شيء، ما من المستقبل شيء، قائماً حاضر على قوة ما فوجوده إذن بالقوة ومن هنا أشكل تصور اللازمان في الزمان، لأن ما هو متكون من أجزاء لها وجود بالفعل ينتج فيه تصور اللازمان.

فالآن يقال على وجهين: الوجه الأول بتقديم وهو: غير المنقسم أن كان نهاية الماضي ومبدأ المستقبل، والوجه الثاني يقال بتشبيه وهو الذي يعرفه المصنف بأنه الزمان الحاضر وهو زمان مزلف من الماضي والمستقبل وسطه الآن الذي بالقطعة (٤) فالزمان الحاضر إنما هو بالوضع والاستصلاح وليس بالطبع وذلك لأن الزمان لا يوجد منه شيء بالفعل ولا هو ذو وضع وأما الآن الذي هو بتقديم فهو نهاية غير منقسمة للماضي وبداية غير منقسمة للمستقبل فالآن الذي هو بداية ونهاية واحد مشترك من الماضي والمستقبل بحيث يكون شيء من الماضي مستقبلاً وشيء

من المستقبل ماضيا، وهذا الآن غير المنقسم واحد. ولما كان غير المنقسم بما هو غير منقسم لا يمكن فيه حركة ولا سكن، فإن كل متحرك وساكُن فهو ليس في الآن بل في زمان إذ كان لا يمكن في الآن حركة.

وهكذا، إذن، الزمان لا متناه لأنه لا يمكن الوقوف عند أن هو بداية من دون أن يكون في الوقت ذاته نهاية ولا عند أن هو نهاية من دون أن يكون في الوقت ذاته بداية وهو لا متناه بالضرورة لا بالفعل لأن جزاءه الذي هو الآن محتلف دائما بما في الزمان من قوة، ولما ما يمكن تصوّره فيه على أنه بالفعل، أي الحاضر بإطلاق فليس إلا بالوضع.

وعلى هذا الاعتبار يمكن الآن رشد أن يؤكد على أن القليل والجد أمران متحفظان لا متوهمان قط، ومرد هذا التّضلل لدعوى الفيزيائي في النظر إلى الزمان على أنه متناه هو الفصل التام بين ما يمكن تصوّره في اللحظة، وما يمكن تصوّره في الآن، فالفرق لا يشبه القليل كما قبل في هذا القول ولا الآن يشبه اللحظة، ولا الكم ذو الوضع يشبه الذي لا وضع له فالحقي يحوّز وجوده أن ليس بمحاضر، أو محاضر ليس قبله حاضر فهو يرفع الزمان والآن يوضعه أنا بهذه الصفة ثم يضع زمانا ليس له صدا. بهذا الوضع ليس قبله، ولذلك لا يصح أن نحسب وجود القليلة في كل حادث إلى الوضع، لأن الذي يرفع القليلة يرفع الحدث<sup>١٣٠</sup>

إذاً كل الذي يرفض أن يكون الفيزيائي فوق لا يرفع تلك المكان بل يرفع المكان المطلق، فإن الذي يرفض أن يكون القليل قبل وأن يسير تلك إلى ما لا نهاية، يرفع الزمان، وذلك لأنه إذا حدث أن ما وجب ضرورة أن يكون أن قبله بحيث يكون الآن الحادث بعد الآن الثاني، ويكون بين الإثنين زمان ضروري.

إن الذي يرفع القليلة لا يرفع بذلك الزمان المطلق فقط بل والزمان الحادث أيضا وبالتالي يرفع الزمان، لأنه من طبيعة الزمان أن يتفرق بالقليلة والجمعية. أما الذي يرفض أن يكون الفيزيائي فوق فإنه لا يرفع المكان بل يرفع المكان المطلق فقط، وذلك لأن في المكان شاعرا بين حيزين، الضرب الأول هو مكان الجسم الذي هو مستقيم الأبعاد فهذا الجسم ينبغي أن ينتهي إلى جسم غيره فالزيادة فيه ليست من فعل الوضع بل هي والجهة لأن الذي يمكن فيه الزيادة ليس له حد طبيعي. وهكذا إذا ما نظرنا للمكان من جهة ما هو الجسم مستقيم الأبعاد ككل اللاتناهي صفة له

بالطبع. وإذا كان اللاتناهي له صفة بالفتح ثبت القول بغير مطلق. وبأسفل مطلق وبالتالي يمكن مطلق. ولهذا يجب أن ينتهي الجسم مستقيم الأبعاد إلى جسم كروي. ولهذا يجب أن تنتهي الأجسام المستقيمة إلى جسم كروي محيط. إذ كان هو الشَّام الذي لا يمكن فيه زيادة ولا نقصاناً<sup>(١٧)</sup>. وهكذا إذا كان الجسم الكروي، لما كان القول بأنه ينتهي إلى شيء، غيره نوعاً باطلاً. وإذا كان هذا الصَّوَرُ الثاني من الجسم لا ينتهي إلى شيء، غيره كان فوقاً لا فوق فوقه ونحواً لا تحت تحت. وهكذا ارتفع القول المطلق والأسفل المطلق. وارتفع بالتالي الثقيل والخفيف فيما يتعلق بالجسم الكروي الذي مائة الثيرة. وهكذا إذا كانت الأجسام تنتهي إلى جسم كروي تام كان المكان ينتهي هو الأخير إلى حد فارغٍ اللاتناهي. هنا فالتكامل إذن ليس متناهياً، ولما الزمان على عكس ذلك متناهي. فكل أن فيه إنما هو بداية ونهاية من دون أن ينتهي. فكل إلى أن مطلق يكون بداية باطلاق

## ARCHIVE

### الزمان بين كونه عدد الحركة وكونه معدوداً

إنما كانت النهاية تتبع المكان من جهة ما هو مكان لجسم حال فيه. فإنَّ فلازم الزمان والحركة ليس كلزوم الحال للمحل بل كلزوم العدد للمعدود. وذلك لأن الزمان ليس متبهماً وليس له وضع فإذا كانت النهاية تتبع المكان من جهة العرض الذي يتعلق به وهو الجسم فإنَّ تعلق الزمان بالحركة هو من نوع تعلق العدد بالمعدود. ومن هنا تأتي صفة الزمان بالحركة، أنه لا ينتهي بحد وبوجه العلاقة التي تصيف الحركة للزمان والكشف عن الحركات التي يكون الزمان عددها وعن التشابك من الشروط في هذا الزوج، زمان/حركة

#### ١- الزمان عدد لجميع الحركات

إذا قلنا إنَّ الزمان عدد للحركة واحدة محبتها نتج عن ذلك أنه لا يمكن إيمركته إلا بإيمركه تلك الحركة ذاتها. وأنه لا يشعر بالزمان من لا يشعر بها. وذلك محال لأنه حتى وإن لم يدرك الإنسان

حركة ما أدرك مع ذلك الزمان لأنه موجود في كل مكان «حتى لو توقعنا قوماً خيسوا منذ الصبا في مغارة من الأرض، لكننا نلتطمح أن هؤلاء يدركون الزمان، وإن لم يدركوا شيئاً من الحركات المستوصفات التي هي العالم»<sup>(٣٦)</sup>. ولكن ألا يؤدي القول بأن الزمان عدد جميع الحركات - كما قلنا - يؤديها الجسد في المكان، حركة النقط، أو التي تتعلق بالكيف الاستمكانة، وتلك هي الحركات التي يدركها هؤلاء القدماء المستوصفون داخل المغارة - إلى القول بلعدد الزمان بتعدد الحركات؟

الزمان لا يُلعدّد بتعدد الحركات وذلك لأنه - كما لا يلحق العدد بتعين القصور ولا يتكثر بتكثره كذلك الأمر في الزمان مع الحركات - ولذلك كان الزمان واحداً لكل حركة ومشترياً<sup>(٣٧)</sup>. ولما كان الزمان عدد الحركة وكان العدد لا يتكثر بتكثر معدوداته كان الزمان عدداً للحركات من دون أن يطرا عليه تكثر. فإذا أخذ الزمان بإطلاق كان عدداً لجميع الحركات، وأما إذا أخذ مفرداً فإنه يكون عدداً للحركة مخصوصة قابلة لذلك التقدير. على أن ابن رشد يربط الزمان بحركة الجرم السماوي، ويرى أن الزمان كان مفرداً ومشترياً بالجزء تابعة للحركة هذا الجرم مثل اليوم والشمس والسنّة

إن وجود الحركات في الزمان يشبه أن يوجد المعدادات في العدد، وذلك هو رأي أرسطو. أشار إليه ابن رشد في «العلماء المتأخرين» العدد لا يتكثر بتكثر المعدادات، ويرى (أرسطو) أن لذلك خاصية تقدر الحركات وتغير وجود الموجودات المتحركة من جهة ما هي متحركة، كما يقدر العدد اعتبارها. ولذلك يقول أرسطو في حد الزمان: إنه عدد الحركة بالانقضاء والمتأخر الذي فيها<sup>(٣٨)</sup>.

## ٢ - تقدم العدد على المعداد

هكذا أمكن أن نرى أن ابن رشد الذي يوصل بين الحركة والزمان، ويعتقد في حدوث هذا الحدث تلك، فإن يفرض معداداً حادثاً - على افتراض أن الحركة حادث - لا يؤدي ذلك إلى القول بعدد حادث وذلك لأنه يجب، إن كان المعداد معدوداً، أن يكون قبله عدد، فالعدد قبل المعداد، وإلا امتنع العد. وهكذا إذا وجدت حركة يجب أن يكون قبلها عدد (الزمان) بقدرها بالنظر إلى ما فيها من متقدم ومتأخر. وهكذا كان الزمان قبل الحركة «ولو حدث الزمان بوجود حركة مشار إليها، أي حركة كانت، لكان الزمان إنما يدرك مع تلك الحركة، فهذا يفهم لك أن طبيعة الزمان أبعد شيء من طبيعة العظم»<sup>(٣٩)</sup>.

## عالم الفكر

وهكذا إذا كان المكان يدرك من الجسم بحيث إذا لم يدرك الجسم امتداده لم يدرك المكان، فإن الزمان لا يدرك مع الحركة، بحيث إذا لم تدرك الحركة ادرك مع ذلك الزمان لأن الزمان لا يتعين بتعين الحركة كما يتعين المكان بتعين الجسم

وهكذا فإن الزمان سابق منطقياً للحركة لأنه عند ولادته ينبغي أن يكون الكيل متقدماً على الكيل في الوجود<sup>(٣٦)</sup> وإذن ليس هذا الامتداد (الزمان) حادثاً، لأنه لو كان حادثاً، لكان له امتداد بغيره لأن كل حادث له امتداد بغيره هو الذي يسمى زماناً<sup>(٣٧)</sup> ويرى ابن رشد أن هذا القول هو لفظ الاقوال في إثبات قدم الزمان، وهي طريقة ابن سينا، على أنه يبدو عسراً ما في فهم هذه الطريقة، وهو إذا كان مع كل ممكن امتداد بغيره كما يقول ابن سينا فإنه مع كل امتداد ممكن يقارنه، وهو موضوع النزاع على ما يذكر ابن رشد<sup>(٣٨)</sup>

### ٣- المتقدم والمتأخر

ثبت مما سلف ذكره أن الزمان يؤمنه مبدأً منطقياً على الحركة، وبه يصادف الحركة متقدمة إلى متقدم ومتأخر (منطقياً) وإلى تلك ومقابل (طبيعياً). فالحركة إذاً قد أخذت واحدة بالفعل لم يمكن أن يتصور فيها متقدم أو متأخر، وأما إذا أخذت فيها نهاية لتصل المتقدم منها من المتأخر فلسفياً فمطلوب حينها سوى الزمان، وذلك أن التقدم والمتأخر ليس شيئاً سوى الماضي والمستقبل، إذ كان ذلك الشيء الذي نخضعه لنهاية الحركة المتقدمة ومبدأ الحركة المتأخرة هو الآن<sup>(٣٩)</sup>

لكن الأمر لا يسلم عند ابن رشد من التردد، فهو يقول أيضاً إن الحركة ذاتها تعد الزمان، لما كان الزمان تعد الحركة لحظه ضرورية أن تقدر به الحركة بغير بالحركة، ولكن يرتفع هذا التردد متى ثبت عندما أن الحركة تعد الزمان على نحو آخر مختلف عن عد الزمان لها فتفسير الزمان بالحركة هو شيء له بالذات من جهة أنه عدد، وتفسير الحركة له بالعرض أي من جهة ما يعرض للمعبر أن يعد به العدد<sup>(٤٠)</sup>.

وهكذا فإن الزمان بغير الحركة بالذات، وأما تفسير الحركة له فبالعرض، وذلك لأن الزمان يحدث فيها عندما تقسم الحركة إلى متقدم ومتأخر فهو ينشأ من قسمة الحركة إلى جزأها فالحركة بدأ هي متصل إذا امتداعها بدأ هي متصل وواحد كانت معدومة بالقوة، فإذا فصلناها

إلى أجزاء، بالفعل لخطها أن تكون معدومة. وأقول الزمان أن يكون هو الآخر معدوماً لأنه لا يتم من أرقام الحركة يجري عليه ما يجري عليها، وإذا كان الأمر على هذا النحو، فالزمان هو ضرورة معدوماً<sup>(110)</sup>. فالعدد هو جنسه وأما فصله فهو التأخر والتقدم الوجود في الحركة فالزمان إذن معدوم بالتقدم والتأخر الوجوديين في الحركة. وهكذا ليس الزمان من وجهة النظر هذه عدداً بل معدوماً، وذلك لأن العدد جماعة الأعداد وليس الزمان جماعة أعداد بل جماعة المتقدم والتأخر. وهما معدومان وليس عدداً إلا أن هذا العدد (الزمان) من جهة أن به تغير الحركة، والعدد هو الذي به تغير الانتهاء أولاً، كان في الزمان شيئاً من العدد. وأمكن فيه بوجه ما أن يقال إنه عدد الحركة<sup>(111)</sup>.

#### 4- معنى كون الزمان شيئاً دفعه النفس

إن الأمر لا يمكن أن يتضح إلا إذا قلنا الساق على وجه آخر وهو للتعلق، لا بفصل الزمان بالحركة من جهة ما هو عدد، أو بفصل الحركة بالزمان من جهة ما هي معدومة، بل بالعد ذاته والتأخير الذي هو فعلية من تعاقبات التغير، كما يقول الأستاذ الفيلسوف (أ) «ولولا وجود النفس لم يوجد أصلاً زمان ولا حركة»<sup>(112)</sup>. فالحركة والزمان هما عدداً كذلك متصلان ولا يمكن تقدير متأخر أو متقدم في الحركة أو ماضي ومستقبل في الزمان إلا بتدخل ذهن في هذا الاتصال الذي إنما كونه في الأعيان على جهة القوة لا على جهة الفعل، فالزمان مع كونه لا يفهم إلا مع الحركة، إنما هو شيء بفعله ذهن في الحركة، فالزمان ليس هو شيئاً غير ما يدركه ذهن من هذا الاستدراك الغير بالحركة، فالتقدم والمتأخر لا يمكن أن يكونا حركة إلا إذا كانا في وقت، وأما إذا كانا في الأنية فهما شيء آخر غير الحركة، يقول أرسطو «إن المتقدم والتأخر في الحركة، أما من جهة ما هما في وقت فإنهما حركة وأما في الأنية فإنهما شيء آخر غير الحركة»<sup>(113)</sup>. على أن وجود المتقدم والمتأخر في الحركة ليس إلا في ذهن. وعلى هذا الأساس يسمى التمييز بين العدد الذي تمتلكه الحركة والزمان الذي تستغرقه هي سلوكها ذلك العدد «والسبب في ذلك أن المتصل إنما ينتقل على بُعد ما والحركة مساوية للبعد ومترتبة مترتبة فكما أن البعد يوجد بعض أجزائه متقدماً بالإضافة إلى سبب ما وبعضها متأخر، كذلك يلزم أن يوجد الأمر في الحركة بل هذا هو السبب في كون الحركة بهذه الصفة إلا أن الفرق بينهما أن المتقدم



والمتأخر في الوجود بالعدل ومشار إليهما. وأما الحركة فوجود المتقدم والمتأخر فيها إنما هو في الفعل إذ كانت الحركة وجودها في الفعل<sup>(١١)</sup>.

وهكذا إذا كان الابداء الذي تكون اجزاء الابداء بالإضافة إليه بعضها متقدما وبعضها متأخرا موجودا في الابداء ذاته ومتعلقا به بالفعل (هذا الابداء هو النقط)، فإن الابداء الذي تكون اجزاء الحركة بالإضافة إليه، بعضها متقدما على البعض الآخر ليس موجودا في الحركة ذاتها وإنما هو شيء، يعلقه الفعل في الحركة وهو الآن.

فالزمان الذي هو من فعل الفعل، هو الآن، وفيه بُدرك الزمان، أي يصبح الزمان بالنسبة لنا معدوماً، وبواسطة هذا الإثراء الذي يصبح الزمان مستقصداً جزءاً انقضى وجزءاً انشأ، يدخل الحركة في اعتبار الوقت فيفسر بعضها في الزمن متقدما على البعض الآخر. وهكذا إن الحركة التي هي من فعل الفعل هي هذا الترتيب للحوادث بعضها قبل بعض على جهة التقدم والسببية وهكذا فإن الزمان الذي يمدته الشيء في الآن، والحركة التي يقطعها الشيء في الترتيب بالإضافة إلى الآن كجداً، ولذلك متى لم يشعر بالآن لم يشعر بالماضي، كما متى لم يشعر بالماضي لم يشعر بالتقدم والمتأخر في الحركة. وحتى انشأ الآن وشعرنا به شعرة بالزمان<sup>(١٢)</sup>.

فالآن هو الجزء الذي يفيض في الزمان على أنه بالفعل، أي مستحوذاً، ولهذا كان ما لو لم يكن لا بالطبع، وحتى أخذ جزء من الزمان على أنه بالفعل وذلك في حال الآن، لم يعد بالإمكان الإتيان إليه أصلاً، أي لا يمكن أن نشير به إلى شيء، ما موجود في الأعيان، وذلك لأننا في الأول متعلق بعدد الحركة (الحركة لما كانت فعل ما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة، امتنع أن نشير إلى جزء من اجزائها بل هي اتصال محض، والثاني متعلق بمعنى اللاتناهي المتصور في حد الزمان إذ إن هذا اللاتناهي بالقوة وليس بالفعل، فالآن المتصور في الزمان والتقدم والتأخر المتصور في الحركة إنما هما من فعل النفس.

فليس من جوهر الحركة أن تكون اجزائها بعضها متقدما على بعض، ولا أن يلحقها العدد ولا من جوهر الزمان أن ينقسم إلى أجزاء، بعضها ماضٍ وبعضها مستقبل، والتقدم والتأخر لا ينطلقان بالحركة من جهة ما هي كذلك، فالوجود من الحركة إنما هو المتحرك. وبالحال المتحرك أن يكون بالقوة لا بالفعل، فالحركة تحتاج في وجودها بين متقدم ومتأخر إلى فعل ما، هو ما يعلقه

المعنى فيها ، والناسي والمستقبل لا يتعلقان بالزمن من جهة ما هو كذلك ، فالوجود من الزمان إنما هو الاتصال المعنى الذي يجعل اللاتناهي متوحدًا ، وإنما على جزء منه لا يدخل في الفعل ، فإما كان الزمان ترتيب ما غايته بالإضافة إلى مبدأ ، هو الآن ، أي بالإضافة إلى شيء ما يوضع بالفعل ، ويكون في الوقت نفسه ما به ينقسم الزمان إلى ماضٍ ومستقبل ، وما به يتصل جزءا الزمان ، فالآن مبدأ ترتيب له فعل مزيج الفصل والوصل

وعلى هذا الأساس يمكن أن نطرح كيف يكون الزمان عددا ومعدودا ، وذلك لأن الحق الزمان بالحركة مشروط بما نقطه النفس في الزمان وفي الحركة كذلك .

فالشيء الذي يضيفه الزمن هو مبدأ الترتيب الذي هو الآن ، فالآن وضع ومضى وأصبح الآن انقسمت الحركة إلى متقدم ومتأخر ، وهكذا يكون الزمان عند الحركة أو الكمال الذي تكال به ومضى وأصبح للتقدم والتأخر - وكان هذا الوضع في وقت أي بالإضافة إلى أن - ظهر معنى التالي بين ما قد انقسم وما هو مزيج بين يكون ، فانقسم الزمان إلى ماضٍ ومستغرق معنى التقدم ، ومستقبل يستغرق معنى التأخر ، وهكذا يكون الزمان معدودا

ARCHIVE

إن السؤال الذي وجهه سابقا عما متعلق بفكرة اللاتناهي إذ كيف أمكن الأخذ بفكرة أن العالم لا يتقدم زمان- والاحتفاظ مع ذلك بفكرة أنه موجود عن فاعل؟

إن القول بأن العالم لا يتقدم زمان يفيد أنه لا وجود لزمان كلن فيه العالم معدودا ، فمضى وضعنا وجود مبدأ أول وأخيرا أن وجوده هو عين لحظة لا يتأخر ولا يتراعى ، ثبت قدم العالم لعدم الفعل للضائر منه ، وهكذا نشأ إشكال الجمع بين فكرة اللاتناهي التي اقتضاها القول بأن العالم قديم بالزمان ، وفكرة الانتهاء إلى مبدأ أول اقتضاها القول بأن للعالم فاعل؟

وربما لنا في الفصل الأول من هذا العمل أن اللاتناهي ليس متعلقا بالأشياء بل يكون بعضها قبل بعض ، ولهذا نُظر إليه على أنه لا تنامي بالعرض لا بالذات ، ولم يتضح لنا هذا المعنى إلا بما تم تطويره في الفصلين الثاني والثالث ، فقد اكتمل الفصل الثاني تحليل معنى اللاتناهي بالكشف عن معنى القوة وعن استتاع تصور لامتناه بالفاعل ، وذلك في التمييز بين نظرية المكان ونظرية الزمان والفصل بينهما عند النظر في حد الآن ، وأتم البحث الثالث تحليل معنى اللاتناهي بالبحث

في معنى التقدم والتأخر الذي للرب مقتضاه الحركات والعوامل بعضها قبل بعض، والنصح لنا أن نجد هذا الترتيب شيء ما نقطه النفس هو «الآن»

اللاتناهي إذن موجود بالعرض والقوة، وهكذا إذا نظر في الزمان من زاوية نظر الطبيعية فقط، أي من زاوية افتراضه بالحركة لحظة ما يلتحق بالحركة ولكن إذا نظر فيه من زاوية نظر الإلهيات أي من زاوية نظر افتراضه بطل محض لحظة ما يلتحق هذا البطل بغير من زاوية النظر الأولى لا انتهاء بالعرض ووجوده بالقوة فقط وهو من زاوية النظر الثانية لا انتهاء بالقدرة ومن جهة ما هو بالفعل

ومعها كان الأمر، فإن الشيء الذي لا يمكن تصويره في الزمان سواء نظر فيه من زاوية نظر طبيعية أو من زاوية نظر إلهية هو أن يكون متناهيًا والنصح لنا هذا الامتناع في التمييز الذي أقامه بين رشد بين الكم ذي الوضوح والكم الذي لا وضوح له، وكذلك في تعاقبه لحظة افتراض الزمان بالحركة، ولعلنا نعلم النفس الذي يرد إليه الزمان والحركة

ARCHIVE

## الهوامش

- [١] ابن رشد، *شفاوات الفوائد*، تحقيق: سليمان دنيا، دار الفوائد، ط٢، القاهرة ١٩٩٨، ص٢٩، ولجميع أيضا تحقيق جويس، ط٢، دار الفكر، بيروت ١٩٩٦، ص٤.
- [٢] نفسه، نج د سليمان دنيا، ص ١١٤، نج م جويس، ص٢٠.
- [٣] *في القواعد الثاني*، المصنف: باقلاط والرياحي.
- [٤] ابن رشد، *تحصيل الفلج والقرص في ما بين المكنة والشمسة من الاعتصاف*، تحقيق: د محمد عمار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، بيروت ١٩٩٦، ص ١٤-١٦.
- [٥] ابن رشد، *شفاوات الفوائد*، نج د سليمان دنيا، ص ١١٤، نج م جويس، ص٢١.
- [٦] ابن رشد، *الترجيح نفسه*.
- [٧] ابن رشد، *الترجيح نفسه*.
- [٨] ابن رشد، *الترجيح نفسه*.
- [٩] *قائما*، اعتقد الفلاس فيما والقرص في ما بين المكنة والشمسة، ومفسر حال شياهم ومفاد أن ما بينهم غير مبدئي، *شفاوات الفوائد*، نج د سليمان دنيا، ص١١٤، نج م جويس، ص٢١.
- [١٠] ابن رشد، *رسالة السماع الطبيعي*، تحقيق: مصطفى بطيوي، دار الفكر اللبناني، بيروت ١٩٩١، ص ٤٠-٤١.
- [١١] ابن رشد، *الشمس*، ترجمة السمعاني، ص٤٥، تحقيق وتقديم: د. أبو الحسن بدوي، دار القومية للثقافة والفكر، ١٩٩١، ص١٦٦-١٦٧.
- [١٢] ابن رشد، *رسالة ما بعد الطبيعة*، ص٢٩.
- [١٣] ابن رشد، *رسالة ما بعد الطبيعة*، ص٢٠.
- [١٤] ابن رشد، *الترجيح نفسه*، ص٢٠.
- [١٥] ابن رشد، *رسالة السماع الطبيعي*، ص٢١.
- [١٦] ابن رشد، *الترجيح نفسه*، ص٢١.
- [١٧] ابن رشد، *شفاوات الفوائد*، نج د سليمان دنيا، ص١١٤-١١٥، نج م جويس، ص٢١.
- [١٨] نفسه، نج د سليمان دنيا، ص ٩٠-٩١، نج م جويس، ص٢١.
- [١٩] ابن رشد، *رسالة السماع الطبيعي*، ص ٤٤.
- [٢٠] ابن رشد، *الترجيح نفسه*.
- [٢١] ابن رشد، *الترجيح نفسه*.
- [٢٢] ابن رشد، *الترجيح نفسه*.
- [٢٣] ابن رشد، *شفاوات الفوائد*، نج د سليمان دنيا، ص١١٤، نج م جويس، ص٢١.
- [٢٤] ابن رشد، *رسالة ما بعد الطبيعة*، ص١٤٢.
- [٢٥] ابن رشد، *شفاوات الفوائد*، نج د سليمان دنيا، ص١١٤، نج م جويس، ص٢١.
- [٢٦] ابن رشد، *رسالة السماع الطبيعي*، ص٢٢.
- [٢٧] ابن رشد، *شفاوات الفوائد*، نج د سليمان دنيا، ص١١٤-١١٥، نج م جويس، ص٢١-٢٢.
- [٢٨] ابن رشد، *رسالة السماع الطبيعي*، ص٢٢-٢٣.
- [٢٩] ابن رشد، *الترجيح نفسه*، ص٢١.
- [٣٠] ابن رشد، *شفاوات الفوائد*، نج د سليمان دنيا، ص١١٤، نج م جويس، ص٢١-٢٢.
- [٣١] *مكتبة الترجمة*، نج د سليمان دنيا، ص٢١، نج م جويس، ص٢٨.
- [٣٢] *الترجيح نفسه*، ص١٦١، نج م جويس، ص٢١.
- [٣٣] *الترجيح نفسه*، ص١٦١، نج م جويس، ص٢١.
- [٣٤] *الترجيح نفسه*، ص١٦١، نج م جويس، ص٢٨-٢٩.
- [٣٥] *الترجيح نفسه*، ص١٦٨، نج م جويس، ص٢٨.

- [٢٦] القرمح غبطة، ص ٢٦٩، طبع م. حبيب، ص ٢٦.
- [٢٧] ابن رشد، تكملة القول، طبع م. سليمان، ص ٢٦٩-٢٧٠، طبع م. حبيب، ص ٢٦.
- [٢٨] ابن رشد، رسالة السراج الطبي، ص ٢٦-٢٧.
- [٢٩] ابن رشد، القرمح غبطة، ص ٢٦.
- [٣٠] ابن رشد، القرمح غبطة، ص ٢٦.
- [٣١] ابن رشد، القرمح غبطة، ص ٢٦.
- [٣٢] ابن رشد، القرمح غبطة، ص ٢٦.
- [٣٣] ابن رشد، رسالة السراج الطبي، ص ٢٦.
- [٣٤] ابن رشد، القرمح غبطة، ص ٢٦.
- [٣٥] ابن رشد، القرمح غبطة، ص ٢٦.
- [٣٦] ابن رشد، القرمح غبطة، ص ٢٦.
- [٣٧] ابن رشد، القرمح غبطة، ص ٢٦.
- [٣٨] ابن رشد، القرمح غبطة، ص ٢٦.
- [٣٩] ابن رشد، القرمح غبطة، ص ٢٦.
- [٤٠] ابن رشد، القرمح غبطة، ص ٢٦.
- [٤١] ابن رشد، القرمح غبطة، ص ٢٦.
- [٤٢] ابن رشد، القرمح غبطة، ص ٢٦.
- [٤٣] ابن رشد، القرمح غبطة، ص ٢٦.
- [٤٤] ابن رشد، القرمح غبطة، ص ٢٦.
- [٤٥] ابن رشد، القرمح غبطة، ص ٢٦.
- [٤٦] ابن رشد، القرمح غبطة، ص ٢٦.
- [٤٧] ابن رشد، القرمح غبطة، ص ٢٦.
- [٤٨] ابن رشد، القرمح غبطة، ص ٢٦.
- [٤٩] ابن رشد، القرمح غبطة، ص ٢٦.
- [٥٠] ابن رشد، القرمح غبطة، ص ٢٦.



# ابن رشد في مرآة الفكر الفرنسي المعاصر

هشام صالح \*

ابن رشد هو أكثر المفكرين العرب تأثيراً على الفكر العالمي حتى هذه اللحظة. فلم يتح لأي مفكر عربي أو مسلم أن يمارس مثل هذا التأثير على الفكر الأوروبي بل لقد شكّل تياراً متواصلًا لمدة أربعة أو خمسة قرون إلى درجة أن سمّيه تحول إلى مصطلح فلسفي هو : الرشدية أو الفلسفة الرشدية (Averroism). صحيح أن ابن سينا هو الفيلسوف المسلم الآخر الذي أقر على الغرب. ولكن على الرغم من أنه ترجم إلى اللاتينية قبل ابن رشد، إلا أنه لم يشكل تياراً طويلاً عريضاً مثله. ولكن الغرب الحديث نسي ابن رشد ومديونيته له لسببين اثنين : الأول عام، والثاني خاص. أما العام فيخص احتقار فترة القرون الوسطى كلها من قبل الحضارة الأوروبية الوضعية الصاعدة منذ القرن التاسع عشر. فقد اعتبرت هذه الفترة الممتدة منذ القرن الخامس الميلادي وحتى الخامس عشر (أي مدة ألف سنة) بمثابة فترة قاحلة ومجربة بالنسبة للفكر. وبما أن العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية يتموضع زمنياً في تلك الفترة، فإن الأثر جاء لحقه مثلما لحق بغيره. (الفترة الكلاسيكية المبدعة عندنا تتموضع بين القرنين الثامن والثالث عشر الميلادي). بعدئذ ابتداء الانحطاط والجمود والتقهقر.

\* كاتب معبري عظيم في باريس يعمل في البحث والترجمة - باريساً

وأما السبب الخاص فيتمثل بالاحتكاك أوروبا لكل ما هو عربي أو إسلامي بدءاً من عصر النهضة في القرن السادس عشر بدءاً من تلك اللحظة راح الأوروبيون ينجرون أي معيونة لمعارضتهم تجاهها أو تجاه فكرها، وأخذوا يطمسون تأثير ابن رشد ويحاطونه - ولم يندى - إعادة الاعتبار لفكرة العصور الوسطى إلا في العقود الأخيرة من القرنين وكان ذلك على يد إيتيان غيلسون وجاك لوفيفر والآن بوليمير<sup>(١)</sup> وعشرات غيرهم - عندئذ راح الباحثون الأوروبيون يتساءلون هل يمكن لمحركة الفكر أن تتوقف كلياً خلال ألف سنة لم يحصل أي شيء، طيلة هذه العصور الوسطى المدعوة بالنظمية والحالكة؟ واكتشفوا عندئذ أن هذه العصور شهدت حركة عقلية لا يستهان بها لدى العرب - المسلمين أولاً - ثم لدى المسيحيين الأوروبيين تالياً وبالتالي فلم يعد مكانة الفخر عليها أو تجاهها كما كان يفعل التاريخ الموضوعي الذي يتدنى من اليونان ثم يلفظ إلى ديكارت مباشرة متجاهلاً مدة ألف سنة

إن الصورة للمشكلة عن ابن رشد مرت بثلاث مراحل أساسية الصورة للمشكلة عنه في العصور الوسطى من قبل مفكري المسيحية اللاتينية، والصورة للمشكلة عنه من قبل أرنست ريلان في القرن التاسع عشر، ثم الصورة للمشكلة عنه من قبل المفكرين الفرنسيين المعاصرين. وهذه الأخيرة هي الأقرب إلى العام والشمولية التاريخية. وبذلك يسجل توقف عندها. ولكننا سوف نتعرض للمرحلتين السابقتين (أو العصورتين السابقتين) من خلال استعراض أطروحاتها وأخر اكتشافاتها عن فكر ابن رشد. وسوف تكون نقطة انطلاقنا الأولى أبحاث العالم الفرنسي الآن بوليمير!

## ١ - الآن بوليمير (Abán de Libera)

لم نجد مفكراً فرنسياً أكثر انفتاحاً على العرب وتراثهم وإسهامهم في الحضارة الكونية من الآن بوليمير فهو يتحدث عن التراث الفلسفي العربي وعن مفكري المسلمين دين أية عقيدة فلسفية مضجرة أو مبرحة، انصد عقيدة القبول والاستسلام، إن لم يكن الاحتكاك العنصري إنه يتحدث عنهم بشكل طبيعي، طوي، حر، فلا يزد من قسوتهم ولا يخلصها وبالتالي فهو لا يدارهم على عكس بعض الآخرين الذين يغلطون ذلك لأسباب تجارية أو منافع شخصية لا إنه يتبع أسلوب العالم الموضوعي الذي يريد تقديم مكانتهم بدقة داخل التاريخ العام للفكر البشري ولا يخلج من التنبيه إلى توابعهم الحالية. ولكنه لا يتردد في القول إن الأوروبيين نظموا على أيديهم لمدة ثلاثة

أو أربعة قرون. وفي كتابه المسمى «التفكير في القرون الوسطى» يتخصص فضلاً كالمثل بـ «القول بالآثار الفلسفية (المقصود الآثار الفلسفية للعرب) يقول بما سمعناه» «لكن وند هو الذي دعاه المسيحيون في القرون الوسطى «بالطرح» أي شارح أرسطو وقد خلف وراءه أعمالاً ضخمة ظلت تمثل حمولة الفكر الفلسفي العربي لمدة عدة قرون» وأجاب أن القول بهذا القصد مبالغى لأنني أن نعتني من قيمة العرب ونعتبرهم مجرد وعاء ناقل للفلسفة اليونانية إلى أوروبا المسيحية اللاتينية فبالأسى كانوا ناقلين للفلسفة الأرسطوطاليسية. واليوم ناقلين للقول لا هذا يجب أن نعصرية الفلسفة هي تلك التي تقول إن تاريخ العقل ابتداء عند الإغريق. ثم استمر عند الأوروبيين بدءاً من نيكارش. وتقفز على العصور الوسطى كلها، وبخاصة على الخطأ العربي-الإسلامي هذه هي العنصرية الفلسفية التي نمارسها نحن الأوروبيون للتحصين العرب-المسلمين ساهموا أيضاً في صنع العقل. ولا ينبغي أن نمرّ على إسهامهم مرور الكرام.

لعمري أتي القوام بكل صراحة لك لمب العرب دوراً حاسماً في تشكيل البنية الفكرية لأوروبا. ولا يمكن أحد أن يعترض على هذا الكلام إلا أن أرى أن ينكر الحقيقة أن النزعة الفكرية ترفض علمها القول إن علاقة الغرب مع الأمة العربية تنحصر أيضاً في مجال الاعتراف بالآثار الفلسفية للعرب<sup>(3)</sup>.

ثم يقول الآن دولجيورا وهو يتحدث عن الحالة العربية-الإسلامية في فرنسا وخصوص أوروبا وأحياناً عن الشيعة الطائفة وطائفة المدارس إن القول بأن على أبناء المهاجرين أن يتمسكوا في المجتمع الفرنسي يعني أيضاً القول إن عليهم أن يستملكوا من حديد مصادر الثقافة الأوروبية بحسبها ملكيتهم الخاصة. وينبغي على المدرسة الفرنسية أن تساهم على ذلك. ولكن كيف ليس في طريق القول بأن أوروبا تعني العلم والفلسفة والفنون والأدب والعرب يعنون تلك الشؤون وهنّ البطور. وذلك لأن عنوان الذائفة التاريخية، وبالأخص الذائفة الفلسفية لم يعرّف أي شخص كان.

ينبغي على المدرسة العلمانية الفرنسية أن تحرك التلاميذ من أصل عربي بتاريخ علم الكلام والفلسفة في أرض الإسلام. فالمشيد المغربي أو الجزائري أو التونسي أو المغربي - المسلم بشكل عام يقول له أن يعرف ذلك التاريخ الطويل والصراحي الذي جرى بين علم الكلام والفلسفة. ويحق له أن يعرف ماذا كانت يداه والاندلس في عصورهما الزاهرة. ويحق له أن يعرف القيود الذي أعده المسلمون في التاريخ الفكري للبشرية. يقول له أن يسمع كلمة واحدة في الصف من ابن سينا



أو ابن رشد. وأن بقراً بضع صفحات من الرواية الفلسفية لابن الطيف. حي بن يقطان. من التوفيق أن التقليد العربي الذي يدرس في مدارس فرنسا لم يسمح أبداً بكتاب « فصل المقال » بين الحكمة والتفريعة من الاتصال. وهو كتاب لا يزال حديثاً ومعاصراً لنا على الرغم من مرور ثمانية قرون على كتابته. فالمحل الذي توصل إليه ابن رشد لإقامة العلاقات بين الفلسفة والدين. أو بين العقل والإيمان لا يزال يعني حتى الآن. من التوفيق أنه لم يسمح بفكرة ابن رشد التي يقول فيها إن التفسير غير الفلسفي للقرآن هو سبب ظهور « الطوائف » أو المذاهب المختلفة في الإسلام. هذه الطوائف التي تذكر بعضها بعضاً.

من التوفيق أنه يجعل أن اعداد الفرنسيين المعاصرين (أقصد فرانسوي القرنين الثاني عشر والثالث عشر) كانوا قد تعلموا على يد أجداده من أي فلسفة العرب والمسلمين من أمثال الغزالي والفارابي وابن سينا. ثم بشكل أقصر ابن رشد. باختصار. ينبغي على المدرسة الفرنسية أن تعرف بكل الاتجاهات الفلسفية في العالم. وليس فقط بالاتجاهات الأوروبية. ينبغي أن تعلم أن أوروبا المسيحية قد استوردت **أزمة العقل والإيمان** أو الصدمة بين الفلسفة الأرستوطالية المسيحية والعقيدة المسيحية من العرب والإسلام. فهل ذلك ونحن نعلم أن أكثر أزمة واجهتها المسيحية في المصور الوسطى وحتى منذ وقت قصير النهضة. بل وفيما وراءها هي الصراع بين العلم والإيمان<sup>(١٢)</sup>

في النسخة التي كتبها أخيراً لكتاب « زمان التفسير » من ابن رشد والرشدية يرى الآن بوليفيرا أن ابن رشد أنتج الأعمال الفلسفية الأكثر أهمية في القرون الوسطى كلها. فقد شرح عدة مرات كل أعمال أرسطو تقريباً. وكان ذلك في الوقت الذي لا يزال مسيحيو الغرب يجهلون بها علماء. ثم ترجمت أعماله إلى اللغة اللاتينية في بداية القرن الثالث عشر. وسيطرت على الجامعات الأوروبية وبخاصة على جامعة «باروا» في إيطاليا حتى نهاية القرن السادس عشر. وإن طغي الفترة القولعة بين عامي (١٢٢٠-١٦٠٠). أي خلال أربعة قرون. كان هو الذي جعله العقلانية الفلسفية في الغرب المسيحي بالإضافة إلى أرسطو. من هذا نعلمه التوسع وانتشار كتبه إلى أقصى الحدود. فمن طريق ابن رشد أنتجت تلك الحركة الواسعة الدعوة بطلل الدراسات (أي ترجمة الفلسفة الإغريقية-العربية إلى اللاتينية التي كانت لغة العلم في جميع أنحاء أوروبا آنذاك. وذلك قبل انتشار اللغات القومية الحديثة كالفرنسية. والإنكليزية. والألمانية). ومن طريقه قامت أوروبا بعملية التناقل الفلسفي والعلمي مع العرب والإغريق. بما له من تاريخ طويل ومتعدد القرون تاريخ

## علم الفلك

الفلسفة هذا فقد ابتداء في القرن التاسع هي بعداء الطغاة العباسيين، وتواصل في القرن الثاني عشر في خريطة الموحدين، ثم استمر في الطمان السوية داخل الجامعات وخارجها بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر.

إن ابن رشد يمثل الحلقة المركزية في هذا الجهاز الفلسفي الذي اتاح للفكر الأوروبي أن يشكل هويته الفلسفية. فليروا ابن رشد وعلم النفس الذي أسسه، والبياتورية التي بلورها، كل ذلك رسم لأوروبا التشكل الأعلى لهذه العظيمة التي توصف اليوم بأنها غربية أو إمبريقية، ولا أحد يجرؤ على القول إنها كانت غربية أو إسلامية. (1)

ثم يخصص آقن دوايميرا - الأستاذ في المدرسة العليا للدراسات التطبيقية في باريس - صمدات مطولة لابن رشد في كتابه الضخم «الفلسفة في القرنين الوسطى». وفيه يرى أنه لم يمتا فهم أي فيلسوف ولم يُعشَب مثلما أسير، فهم ابن رشد فقد أطلقوا عليه في الغرب اللاتيني المسيحي شتى الأوصاف والدعوت: فيلسوف مصر على الخطأ والفضائل، «طائفي جريء» أو «فلاح»، «مغربي منحد»، يمثل الأماني المزدوج أو الحقيقية الزائفة، يظهر غير مهابطن، إلخ... كل الدعوت أطلقت عليه.

ولكن الحقيقة هي أنه وصل في طرح المسألة اللاعقلية - السياسية الفلسفة إلى مداها الأخير أي إلى نقطة القطرمة. وكان ذلك في وقت تُعارب فيه الفلسفة من قبل السلطين الدنيا والدينية. كان ابن رشد مفكر عصر الموحدين، وقد شهد كل تقلباته وأحداثه، فقد كثره أبو يعقوب يوسف إلى أقصى الحدود. ولكن خلفه أبو يوسف يعقوب التصور نفاذ في أواخر حياته واضطهده خلفه ابن رشد وراء ثلاثة أنواع من شروحات أرسطو الشرح الكبير، والمتوسط والصغير (أو القصص). وكان تقدير ابن رشد لأرسطو قد تجاوز كل الحدود وأصبح يُعزَّب به التكل وفي كتابه «المبحث عن الطبيعة»، يثقف مايراثنا هذا التعظيم على النحو التالي: «إنه يقول إن طبيعة أرسطو هي الحقيقة المطلقة، ولا يمكن لأي بشر أن يبتكرها علماً بحال علمه أو يقترب منه لقد وهبه الله لما ألقى متعلم كل ما يمكن ليهشو أن يتخسره على هذه الأرض إنه هو الذي يجعل جميع الناس ملأين أو حكما، وكلما ذهبوا فكره أكثر كلما أصبحوا علماء أكثر. لقد اضفرع أرسطو الفطرن والفيزيكا والميتافيزيكا لقد اخترعها لأن جميع التؤلمات التي كتبت قبله عن هذه العلوم لا تستحق أن تذكر وقد تُسقط من قبل مؤلفاته. لقد اخترع هذه العلوم بشكل كامل ولا يمكن لأحد أن يضيف إليها أي شيء، والدلائل على ذلك أن أحداً حتى عصورنا هذا (أي خلال خمسة عشر قرناً) لم

ينصف إليها أي شيء، جديده، ولم يستطع أن يكشف عن أي خطأ فيها، وبمجرد أن يتوافر كل هذا العلم في شخص واحد فهذا من جانب المعجزة أو الأشياء المفارقة للعادة<sup>(٥)</sup>. ثم ينهي ماثيورانز كلامه قائلاً: ينبغي أن يكون المرء، مجتنباً لكي يتحدث عن أرسطو على هذا النحو، فهو بشر في نهاية المطاف وليس شخصاً معصوماً.

ربما كان تعصبه لأرسطو إلى مثل هذا الحد هو الذي طرأ للمستلمين منه، وأدى في نهاية المطاف إلى التشتت الذي نلاحظه في أوساطهم على الأقل هذا هو أحد الأسباب، ولكنه ليس السبب الوحيد بالطبع. مهما يكن من أمر فإن قيمة ابن رشد ليست أنية فقط من كونه شارحاً لأرسطو، وإنما من كونه أحد بعض الكتب التي يتحدث فيها باسمه الخاص. وقد طرح فيها كلها مسألة أساسية هي مسألة العلاقات بين الفلسفة والدين. في الواقع أن رؤيته الخاصة لهذه العلاقات هي التي ورثته تلك السمعة السوداء التي لصقت به على مدار التاريخ، وليس شروحاته لأرسطو (أو قل أكثر من شروحاته لأرسطو) تلك كان ابن رشد حصصاً عليها العراقي في رد نطه اللاهوتي ضد الفلسفة والفلاسفة. وقد كرس كتاباً كاملاً هو «توافيق التوافيق» لبعض كتاب العراقي، نهجت الفلاسفة، ولكنه في الوقت ذاته كان يعرف نهاية العراقي ويقدم أكثر مما يظن.

يضاف إلى ذلك أنه كرس كتابين كاملين لتوضيح العلاقات بين الفاتون الإلهي (أو الشرع) وبين الفلسفة الأولى هو «فصل المقال» و«تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال». ثم أضاف إليه «مقدمة الفلسفة» التي ذكرها أبو الوائيد في فصل المقال، وأما الثاني فهو «مكتشف منافع الآلة» في عقائد الفلاسفة وتعرف ما وقع فيها بحسب النقول من التشبهات الخفية والبدع الخفية. كان ابن رشد يهدف أساساً إلى طبع الشريعة الدينية على النحو، إلى الفلسفة بشكل عام وإلى منطق أرسطو بشكل خاص. ولهذا فهو يبتدئ بطرح المسألة على النحو التالي: «لأن العرض من هذا القول أن نفحص على وجه النظر الشرعي هل الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع؟ أم محظور؟ أم مأمور به؟ إما على جهة السبب وإما على جهة الوجوب». ويستخلص من ذلك أن الفلسفة واجبة شرعاً نظراً لقوله تعالى: «فاعتبروا بالأبصار» (الحشر: ٢). ويعلق ابن رشد قائلاً: وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معاً. ثم يردف قائلاً: ومثل قوله تعالى: «أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء»<sup>(٦)</sup>. وهذا نص بالبحث على النظر في جميع الموجودات.

وإذا حصل أن تناقض النص مع العقل فينبغي تناول النص وعدم الخدع على ظاهر معناه

## عالم الفكر

وبحرفيته، وإنما على معناه التجازي أو العاطفي يقول «وإذا كانت هذه الشريعة حقاً وداعية إلى النظر القوي إلى سيرة الحق، فإننا نعتبر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرح حين الحق لا يضاف الحق، بل يوافقه ويشهد له»<sup>(٧)</sup> (المقصود بالنظر البرهاني العقلي أو الفلسفي).

وبالتالي فمن أين جاءت أسطورة الحقيقة الزمنية؟ وكيف وصلت باسم ابن رشد أصلاً حقيقة المصور الوسطى الأوروبية؟ هذه هي إحدى الأخطاء الكبرى الشائعة التي نسبت إلى ابن رشد، فالواقع أنه لا يقول بحقيقتين واحدة للنسب وواحدة للعقل، وإنما يقول بحقيقة واحدة، ولكن الطريق إليها مختلف. ويقول بخصوص التأويل في حالة حصول أي تناقض: «وإن كانت الشريعة نطقت به (أي بوجود ما أو شيء ما)، فلا يظهر ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه، أو مخالفاً فإن كان موافقاً ملاقول هناك، وإن كان مخالفاً طلب هناك تأويله. ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الطبيعية إلى الدلالة الشرعية، من غير أن يخل ذلك بعبارة لسان العرب في التفسير»<sup>(٨)</sup>.

هذه الفكرة الرسمية هي التي نعتت إمامنا العربي ابن رشد إلى القول إن ابن رشد طائفي صرف. وذلك لأنه ينفذ العقل على النص في حالة ضروب خلاف. ويدعو إلى إمامة تأويل النص لا العقل. ولكن الباحثين المعاصرين ليسوا متفقين معه إلى مثل هذا الحد. فهم يرون أن فيلسوف عربي يقوم توازناً بين الدين/ والفلسفة، أو بين العقل/والنقل. وسوف نتعرض إلى هذه النقطة لاحقاً من خلال استعراض رأي روجيه أرنكاين فيه.

كما يمكن من أسرار ابن تولميير يعتقد أن النقطة المشتركة لكتايب ابن رشد (فصل القول، ومنافع الأئمة) هي تعيينه من ثلاثة أنواع من المصاحبات: المصاحبات الخطابية أو الشعرية، والمصاحبات العقلية، والمصاحبات البرهانية. ويتوافق مع هذه المصاحبات الثلاث ثلاثة أصناف من البشر العامة: أهل الكلام، الفلاسفة، هنا يكمن المحس الفلسفي الأساسي (أو المركزي) لابن رشد. وهنا تكمن حداثته. وكان يمكن أن يقول حداثته المستحيلة لأن المجتمعات الإسلامية الراعية منذ اليوم معجدة كل البعد عن التطويرات الفكرية التي بلورها فاضلي لوطية قبل ثمانمائة سنة (يشير الباحث هنا إلى قيمة الحركات الأصولية العقلية على الشعار العربي، وهي حركات مضادة في نهجها للإسلام لاهم ابن رشد العقلاني المستنير). تلخص نظرية ابن رشد في فصل القول هو أن الناس ينقسمون إلى ثلاثة أقسام فيما يخص الموقف من النص المقدس، أي من

الشرع الصنف الأول مؤلف من الناس العاجزين عن القيام بأي تحليل. وهم الذين ينهجون الأقوال الخطابية أو الشعرية (أي العامة) واللغة الثانية هي طبقة الناس القادرين على التحليل الجذلي (أهل الكلام) واللغة الثالثة هم القادرين على التحويل البرهاني (وهو الفلاسفة على فئة من حيث الرتبة) وأما طبقة أهل الجدل فينصدم بهم أين رشد للعدالة والأشاعة. وقد واجهوا برؤوسهم معجانات شديدة فشيئاً فشيئاً انهم فئة ثالثة مستعرضة صلبة أو لا لزوم لها. والواقع أنه ضمن التفكير المنطقي أين رشد فإنه لا ينبغي أن يخطر أحد صغر المقابلة الثانية بين العامة - والفلاسفة وهناك قانون عام يصرّ عليه أين رشد وهو: إنه ينبغي ألا يحصل أي تواصل بين أصحاب التحويل (أي الفلاسفة) وبين العامة. فإذاً لأننا إذا ما عرضنا التحويلات الفلسفية على من لا يستطيع فهمها فليلاً لا نفلح إلا أن ندمر المعنى الظاهري في عكس العامة التي تعودت عليه. وهكذا - وبسبب تعلبها - فليلاً يؤدي بها إلى التكرار. ونزاع استقرارها النفسي. ولهذا السبب يهاجم أين رشد المتكلمين الذين يحرصون تأويلاتهم المبدئية على العامة فيفسدونها. إنهم يهتمون بمبدأ المادية أو التحويل الباطني الذي لا ينبغي أن نكتشف للعامة ما يشكل لأن التواضعين في العلم هم وحدهم الذين يفهمونه. ولكن إذا ما نسبنا إليهم يمكن لطبقة الفلاسفة/وطبقة العامة أن تتعايشا في المجتمع بسلاسة فإن أين رشد يحجب قائلًا: هناك إيذان بتحويل التفسير الظاهري أو العرفي فقط. وهذا ينبغي أن يؤخذ من قبل العامة والفلاسفة بمعناها العرفي. وفي هذه الحالة من يفسر الآية عن طريق التحويل (أي بالمعنى المجازي) فإنه كالمكر. ولكن هناك إيذان آخرى ينبغي أن تؤخذ بمعناها العرفي من قبل العامة. ومعناها العرفي من قبل أهل البرهان (أو الفلاسفة) وإذا ما أخذناها العامة بمعناها المجازي فليلاً نكرر. وإذا ما أخذها الفلاسفة بمعناها العرفي فإنهم يكرهون.

إن النقطة المهمة في فصل المقال - كما يقول الآن بوليميرا - هي استبعاد طبقة المتكلمين فهم يبدون كفضلة زائدة لا مكانة لها ولا طائفة ترمي منها. فإذا كانت العامة لا تعرف إلا الصور المصنوعة أو الرموز فإن التحويل العرفي للبران يكافئها ويقعّض نفسه عليها. وأما بالنسبة للفلاسفة أي أهل القياس والبرهان المنطقي. فإنهم وحدهم القادرين على حل التناقضات الظاهرية التي قد تنشأ بين الشرع والعقل. ويتم ذلك عن طريق تحويل النص والكشف عن معناه الباطني (أو المجازي) الذي لا يمكن أن يتعارض مع الشرع على عكس معناه الظاهري. وهنا نجد أنه لا يمكن التوصل إلى الصحيح إلا عن طريق العقل. وبالتالي فلا مكانة للمتكلمين هنا بمعنى أنه

لا مكانة لهم بين أولئك الذين يؤمنون بهم (أي العامة)، أو الذين لا يحتاجون إلى الإيمان لكي يفهموا (أي الفلاسفة). هذا لا يعني بالطبع أنهم ليسوا مؤمنين، وبالتالي فما الحاجة إلى التفكير في مثل هذه الحالة؟ إنهم يصرون العامة أو بضوئها لأنهم يفهمونها أسوأ لا يستطيع فهمها. يضاف إلى ذلك أنهم يحدون المعنى العربي في عقولها دون أن يكونوا قادرين على أن يحدوا معناه بغير العلم كما يفعل الفلاسفة كما يحدون التأويل المجازي لأنهم يحدون في نوع من الحازية المفرطة التي لا يمكن السيطرة عليها، وهي مجازية مسؤولة عن كل ضرر المجتمع كعدم التسامح، والعصب، وهذا هو الحل الذي اقترحه ابن رشد لتنظيم العلاقات بين الفلسفة والعلم أو الكلام أو اللاهوت أو الدين بشكل عام، فالطائفة ليست مدعوة لأن تسحب من خلاصتها من خلال الخصوم المروج لاضاعتها ونظراً لعلم الكلام يقول ذلك ونحن نعلم أن هذا النموذج (أو الموديل) قد سيطر على العالم المسيحي الأوروبي منذ القرن الثالث عشر وحتى السادس عشر. فالطائفة كانت **خادمة العلم الدين (أي اللاهوت المسيحي)**. ولكن ابن رشد لم يشأ ذلك في الإسلام. لقد أراد إيجاد حل في طريق ذلك الاختلاف بين الطرفين. سوف نرى كيف يخطر بذهنه الرد على هذا الحل. ولكن نرى أن هذا الحل يفتقر إلى التسامح أو التواضع. إنهم يدعون أن العلم الدين (أي الفلسفة) لا في الوسائط العلمية كما ينبغي أن يكونوا، بل في كنف الفلسفة في الوسائط الشعبية أو العامة. لقد اضطر أبو حامد الغزالي في حق الدين والفلسفة إلى كشف عن التناقضات الفلسفية العامة، فالواقع أن الشرع الإلهي ينقسم إلى قسمين: قسم ظاهري وقسم باطني. القسم الظاهري للعامة، وأما الباطني فلا يفهم إلا الفلاسفة في العلم. أي الفلسفة ولهذا السبب يُحظر عرض التناقضات الشرعية إلا في كنف الفلسفة التي لا يطلع عليها أحد سواهم.

والآن كيف انتقل فكر ابن رشد إلى العالم اللاتيني - المسيحي؟ لقد طرأت عليه صعوبات أو حتى تشوهات كما يحصل لأي فكر ينتقل من جهة ما إلى جهة أخرى. هل يمكن القول إن سارتر العربي هو نفسه سارتر الفرتسي الأصلي؟ وهل يمكن القول إن ماركس العربي هو ذاته ماركس اللاتيني؟ بالطبع لا. هناك دائماً متغيرات تقرأ أثناء عملية الانتقال والتجربة. وهذا ما يحصل لأبن رشد. لقد فكره أكثر مما يريد قوله، بل وعكس ما يريد قوله أحياناً. فقد اضاعوا عنه مثلاً العبارة التالية: كل الإيمان مسئولية، ولا يوجد أي دين صحيح حتى لو كان مفيداً للعامة (وهذا ما لم يقل به ابن رشد أبداً). ولكن على الرغم من ذلك فقد شكك ابن رشد شاكاً قوياً في الغرب الأوروبي بعد

إن لحظة نهضة في العالم الإسلامي أو العربي، ويرى الآن دوليبيرا أن السبب الأساسي لموت الفلسفة في هذا العالم هو معارضة الفقهاء، التي زادت لها، ثم السياسة غير المتسامحة التي اتبعها أمراء الموحدين تحت ضغط العامة (أي الشعب، بلعنا العاصرين) ولكن انهيار نفوذ ابن رشد لدى المسلمين تزامن مع ازدياد هذا النفوذ لدى المسيحيين، والواقع أن ما قاله رينان صحيح، قال بما معناه: «إن كل الكوكبة الفلسفية والعلمية للأندلس والمغرب الكبير قد انطقت نظرياً دفعة واحدة وبشكل متزامن في السنوات الأخيرة من القرن الثاني عشر». وهكذا مات فكر ابن رشد في أرضه الأصلية طيلة عدة قرون. لكن برنغر وبشرع على الصفحة الأخرى من المتوسط، أي في إسبانيا، وفرنسا، وإيطاليا، واتجلترا... بل وفي عموم أوروبا، ثم بظلمت الآن دوليبيرا كلامه قائلاً: «إن اختفاء الفلسفة من أرض الإسلام بعد موت ابن رشد يمثل حقيقة واقعة، ويمكن أن نخوض لهذا الاختفاء على النحو التالي: نهاية القرون الوسطى المسيحية تزامنت مع نهاية الفلسفة في العالم الإسلامي. ولكن إذا ما نظرنا إلى الأمر من داخل مجرى التاريخ الإسلامي قلنا: إن نهاية الإسلام الكلاسيكي تزامنت مع نهاية الفلسفة، بالخصوص لقد طرح العالم الإسلامي من الفلسفة، أو خرجت الفلسفة من العالم الإسلامي عندما سقطت اللغة العربية، أو تكون لغة علم وفلسفة، وعندما انتهت حركة الترجمة، فالترجمة في الأساس كل النهضة سواء، نهضة العرب أم نهضة الأوروبيين، فلو كانت حركة الترجمة في العصر العباسي الأول لما كان الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن الطيّل وابن رشد. ولو كانت حركة الترجمة التي قام بها اللاتينيون في القرن الثاني عشر لما كان ثوما الأكويني والفيلسوف الكبير وسيمير دوبرايان وبشراد غيرهم»<sup>(٩)</sup>

## II - وجهة أرنالديز (Roger Aranzade)

يعتبر روجيه أرنالديز أحد كبار المستشرقين الفرنسيين المتخصصين بشؤون الفكر الإسلامي وقد كتب عدة دراسات عن «الفكر الديني لابن رشد»<sup>(١٠)</sup> ثم أصدر قبل بضعة أشهر كتاباً كاملاً عنه، وذلك بمناسبة مرور ثمانمائة عام على وفاته. كما ساهم في الكتاب العصامي «ابن رشد المتعدد» بدراسة خاصة وهو يرد فيها على بعض الباحثين الغربيين الذين يشككون في إسلام ابن رشد، ويقولون أنه كان عطاراً صرفاً<sup>(١١)</sup> فيما أنه كان متأثراً إلى أقصى الحدود بالفلسفة الأرسطوطليسية المنقولة من أي أثر أفلاطوني أو أفلاطوني جديد، فإذهم يعتقدون أنه من المستحيل أن يمتلك إيماناً دينياً حقيقياً. ولكن هذا القول منسوخ وخاطئ، يقول أرنالديز: «ذلك

أنه ينبغي أن نغير في الأعمال الشخصية لأن رشد دين لهذه الأساليب المباحة التي يستخدمها التفكير المصطنع، ومن ثم نخصص لمعطيات الوعي القرآني، منهاجاً علم الكلام لا تعني مهاجمة الإيمان، لقد كان ابن رشد يتعاطى دائماً علاقات جيدة مع أمراء الموحدين، باستثناء السنوات الأخيرة من حياته (١١٩٢ - ١١٩٨). فقد اعتبرا بأعماله الفلسفية، بل وشعرها. ونحن نعلم أن هؤلاء الأمراء، ينتمون إلى سلالة بنح استلهاها السياسي - الديني عن عمل المهدي بن تومرت وفكره. وكما نعلم مدى حساسية الطائفة فيما يخص الشؤون الإيمانية. وبالتالي فلا يمكن أن يكون ابن رشد بعيداً عن هذه التصورات. وسوف يكون من الممتع أن يقوم أحدكم بدراسة متعمقة لكشف العلاقة بين تصورات الفيلسوف وبين عقيدة الموحدين الحاكمين الذين كان يستغل مظهرهم. وإذا ما تم ذلك فإن الصورة الشاملة عنه كفكر عقائدي صوف، أو حتى كفكر مادي وحر تماماً، سوف تتغير إلى حد كبير. ولن نصدق أمام الإسلام ابن رشد. على عكس ما توهم المسلمون في القرون الوسطى. لم يحاول تعزيز الروح البشرية من جهة الإيمان. وإنما حاول تعزيز الفكر الإسلامي من جهة مزجها. فبما أن الربا العقلية الضيقة جداً والمزج من الذهب اللامع بعد أن تصطبغ وتضمد. وبهذه علم الكلام الإسلامي بشكل حاسم. والذي لم تكن مصاحفاته في نظره أكثر من حذلية أو خطافية (أي لم ترق إلى مستوى المناقشات الفلسفية أو البرهانية الحقيقية) وبالتالي فكان يرى أنها تسمى: إلى الإيمان الحقيقي أكثر مما تعبه.

ثم يضيف أرمانيير موضحاً بشكل أكثر تفصيلاً موقف ابن رشد، بما أن ابن رشد يفتح أفكار أرسطو حريفاً، فإنه لا يترك أي مجال للتفكير في وجود عالم خارج هذا العالم، أو خلف وراء هذا العالم. فالتفكير إذاً (أو ما وراء الطبيعة) التي تدرس المعاصر، وبخاصة الجواهر الثابتة لا تفعل إلا أن تشكل كويراً قهرياً (أي علم الطبيعة) والله بحسب هذا التصور الأرسطوي لا شيء إلا مفتاح فيه الكون. ولكنه في الوقت ذاته يخلق العالم على نفسه دون أن يترك أي إمكانية لتفكير هذا العالم والتوصل إلى عالم آخر يتجاوز. وبالتالي فلا مجال للتصوف عند ابن رشد. وهذا في هذه النقطة بالتحديد، يلتزم ابن رشد بشكل حاسم مع ابن سينا. فابن سينا كان يعتقد، على خلاف ابن رشد، أن الكائن الضروري ليس جوهراً حتى ولو كان ثابتاً. وهكذا يفسح المجال لعلم معنى حقيقي على فكرة التعالي. ولكن إذا لم يكن ابن رشد صوباً فهذا لا يعني أنه لم يكن يؤمن بالله! فهو مؤمن بالله دون شك. وليس فقط على طريقة الفلاسفة، وإنما أيضاً على طريقة التصور القرآني والإسلامي (١٦).



ثم يقارن روجيه ارتكيز بين سوفت ابن رشد وسوفت إيمانويل كانت الذي عاش بعده بسنة  
 اربعين ويقول: إذا ما تأملنا قليلاً في الموقف الذي اتخذه ابن رشد من مسألة الإيمان فإنه يدهشنا  
 بتفاريه مع الموقف الذي اتخذه كانت فكل العمل الفلسفي لابن رشد يركز على الاستنتاج العقلي  
 إذا لم يكن أرسطو يعرف العلم الكوني كله، فعلى الأقل كان يعرف كل المعرفة الممكنة بالنسبة  
 للبشر وبالتالي فإن ابن رشد يعرف بأن أرسطو لا يقدم جواباً فلسفياً (أو علمياً) على جميع  
 الأسئلة المطروحة على الإنسان. ولكن عندما لا يقدم هذا الجواب فهذا يعني بكل بساطة أنه غير  
 موجود، فالفني، الذي يتميز فكر أرسطو هو ارتكازه على البرهان. والبرهان هو الذي يشكل  
 المعرفة الحقيقية أو الحقيقية. ويخرج هذه المعرفة البرهانية لا توجد إلا منطقتي العلم أو العلوم  
 الدقيقة أو العلم التجريبي. هذا شخص نظرية ابن رشد. والآن لننتقل إلى كانت وإلى ما فعل الله  
 استلهم نموذجاً آخر للعلم غير النموذج الأرسطوطاليسي: هو الميكانيك العقلاني لنيوتن. وراح  
 يحدد أيضاً مجال المعرفة الصالحة أو الوثوقة، ويرفض كل ما عداهما. اتحدد كل ما يقع خارجها  
 كالميتافيزيقا التي تزعم أنها تتعلم بالعلم إلى ما وراء حدودها ولكنها تعلم أن هناك مجالاً آخر يقع  
 خارج مجال المعرفة العلمية الوثوقة بالنسبة لكانت. ألا وهو مجال القيم الأخلاقية والفنية. وكذلك  
 مجال الدين مسبقاً داخل حدود العقل فقط. وهذا المجال على الرغم من أنه لا يتنمى داخل  
 إطار المعرفة العلمية، إلا أن الإنسان يستطيع أن يشكل عنه بعض الأفكار. ويمكن أن يجد فيه  
 إجابة على أسئلة ميتافيزيقية أو روحية لا يمكن إلا أن يطرحها. وهذا ما يعتقد ابن رشد بالنسبة  
 للعلم الأرسطوطاليسي الكامل. فقد كان يعتقد أن هذا العلم لا يشمل كل التساؤلات البشرية، ولذا  
 فعندما يجد العقل أنه لا يستطيع حل مشكلة ما عن طريق البرهان العقلاني. وعندما يجد أن  
 الوحي يقدم له هذا الحل، فمن الحق والمنطق أن يتبعه. وبالتالي فلا توجد حقيقة موضوعية لدى ابن  
 رشد كما تزعم المسيحيون اللاتينيون طيلة العصور الوسطى. فلي المجال الذي يتحكم فيه البرهان  
 لا توجد إلا حقيقة واحدة هي الحقيقة العقلانية والعلمية. وإذا كان القرآن يتحدث عن شيء  
 ينتمي إلى هذا المجال، فإنه إما أن يكون متفقاً مع الفلسفة. وعندما لا توجد أي مشكلة. والفرق  
 الوحيد بينهما هو أن الوحي يستخدم لغة أخرى أو طريقة إقناعية أخرى في الدلالة على هذه  
 الحقيقة. وأما أنه يوجد اختلاف بين النص والعقل. وعندما ينبغي تأويل النص لكي يتطابق مع

المطل. ولكن إذا كان القرآن يتحدث عن مسائل تقع خارج حدود البراهين العقلية، ولكن مهمة وحسبة بالفلسفة للإنسان، فإنه ينبغي عقد لقاء القرآن كآلة الحكم الوحيد في هذا المجال.

وفي نهاية المطاف يظل الرباني الحكم الثاني على ابن رشد.

ولكن إذا ما وضعنا نشاطه الفلسفي داخل سجل حياته واعتماداته فإنه لا يمكن إلا أن يلفت انتباهنا نحن المفكرين المعاصرين، صريح أنه لا يقدم للبشرية إمكانية التطلعات الصولية التي تجد لها صدى في قلب البشري في كل العصور. ولكنه إذا طي معاصراً لما فلان مشكلته الشخصية تظل معاصرة. ويقصد بها مشكلة الفكر الذي لا يجد في كنوز الفرة كل الأجوبة على أسئلته. بكل الإنشاع لمصولة. ولكن معاصرين فكر لعمل آثار العصور الوسطى، ولم تعد نعينا إلا من وجهة نظر تاريخية.

على هذه العبارة الأخيرة رد محمد أركون قائلاً: لقد ألج السيد أركون في عوالمته السابقة على أن ابن رشد قد أصبح شيئاً مائياً. ولم يعد شيئاً ذا كبر على ابن الفاحية العرفية لأنه يعمل آثار العصور الوسطى ويتنازل وأحياناً لا يمكن قول هذه الفرضية إلا من وجهة نظر الغرب الذي تعادى العقلية القروسطية. ولكن حتى من وجهة نظر العرب، فلا تزال هناك إشكالات تشغل ذهن إطار فكري يعتبر استمرارية لابن رشد وعلايقته. أما إذا نظرنا إلى الأمر من وجهة نظر الفكر الإسلامي المعاصر، فرب السليم أن نقول إن ابن رشد قد أصبح شيئاً مائياً على العكس أن ابن رشد يبدو مفكراً رائعاً، بل وأكثر من رائع. بالفلسفة للمجتمعات الإسلامية المعاصرة إن وجوده أكثر من ضروري. وكذلك إعادة إحيائه وإحياء موقفه الفكري بهذا الفكر المسلم الذي أدرك وصفي فكره عملياً حتى قبل أن يولد من قبل الأرسطوكسية القوسمية. يمكن أن يلعب الآن دوراً كبيراً في مواجهة حركات التزمت والشطوف والانغلاق، فكما أنه لعب دوراً ممتازاً في عصره عندما استغل الفكر الأفرقي إلى ساحة الفكر الإسلامي، فإنه يمكنه أن يلعب الآن الدور نفسه أي إبعاد الفكر الإسلامي المتعلق داخل التسويل الأيديولوجي واللاهوتي على التفاعل مع الفضل ما لتجولة الحضارة الأوروبية منذ عدة قرون. فليس إذا ما انغمسنا الموقف العقلاسي أو الفلسفي الصارم الذي اتخذته هذا الفيلسوف الكبير في وقته، فإننا سنطرح أن نسلم أو نسلم نظرياته الخطابية التي تمزقت الذي يكاد يهيم عليها اليوم<sup>(١٧)</sup>

يعتبر جان جوليفيه أحد كبار المختصين بفلسفة العصور الوسطى الإسلامية كما المسيحية<sup>(١٤)</sup>. وقد خصص عدة ترانسات أكاديمية لفلسفة الكندي والشاربي وابن سينا. وكان مما قاله عن ابن رشد: يوجد فلاسفة يمتدّون ببساطة وكثافة حالات تصويّر الحكمة والتعليم في تاريخنا. نذكر من بينهم سبوزا، فيثاغورس، جوردانو برونو. إنهم انغمسوا في دراسة صريحة أو مغلقة لأنهم حاولوا أن يفكروا بشكل مستقل. إنهم مدعوون بهوس الحقيقة وليس من المبالغة أن نخصص لابن رشد مكانة بين هؤلاء المفكرين الكبار. ولا نقول ذلك لأن اتباع الأرسطية اضطرّوه، أو لأنهم جوه على الأقل في أواخر عمره، وإنما لأن صورته تبيّنت تاريخياً على هيئة النموذج أو القنوة التي نعتدّ قيل لي على عايش جلسات هذا المؤتمر إن بعضهم كان يعتبر ابن رشد حتى سنوات قريبة بمثابة الفيلسوف المتمدّد. وهكذا ظل على مدار سبعة قرون يمثل رمزاً على حرية الفكر إلى درجة أنه اتهم بالارتداد على الرغم من أنه كان مؤمناً ويكفي أن نقرأ كتابه ويحان هذا ابن رشد والرشدية. لكن نعرف أنه كان قد حثّط طيلة العصور الوسطى وحتى عصر النهضة في جامعة باريس أو المستنير، فكيف أحوال الرافضين لكل الأديان بل إن العالم الليتواني (Lévy) صاحب التأسيس الشهير للأصولية كان يصرّح: الفلسفة الرشدية على النحو الحالي، ابن الرشدية المستبعد تماماً، وراء الفلسفة المادية، ويرفض كل ما هو خارق للطبيعة. وطيلة قرون عديدة ترمضت هذه الصورة عن ابن رشد في أوروبا بصفتها فيلسوفاً ماديّاً. ملعداً، أو غلاتها صرفاً. بل أكثر من ذلك لقد أصبح يمثل رمزاً على الفلسفة الوثنية بعد ذاتها. وهذا خطأ فاضح وشنيع لمن يعرف كتبه ولو قليلاً<sup>(١٥)</sup>. وفي مكان آخر، أي في الموسوعة الكونية الفرنسية، نلاحظ أن جان جوليفيه يوضح موقفه من ابن رشد وفلسفته، ويقول بما معناه: إن الفلسفة المستلهمة من الإغريق شهدت تاريخياً معطداً في بلاد الإسلام. وقد أضاع منذ البداية عناصر متنوعة إلى الفلسفة الأرسطية الجسية المعلومة بالانطوائية الجديدة. ولقدت هذه الفلسفة الخلطية نورتها في الشرق لدى ابن سينا. وأما في الغرب الإسلامي فإن الفيلسوف الكبير الذي يذمّه هو ابن رشد. ولكن مشروعه الفلسفي كان مختلفاً جداً عن مشروع ابن سينا. لقد كانت الفلسفة بالنسبة له هي فلسفة أرسطو وهي التي أراد أن يعثر عليها في صفتها الأولى بعد إزالة الشوائب التي لحقت بها بسبب التحويلات التي قدمها عنها فلاسفة الإسلام المتأخرون له. بل وحتى شراح الإغريق لقد استمضوا ابن رشد بالكثير من القوة والتفاه على فلسفة أرسطو.

## عالم الفكر

واستطاع أن يشكل من خلالها نظاماً فلسفياً يجعل طابعه الخاص في الوقت الذي ظل مستقلاً فيه المعظم الأول.

لم يربط جان جوتييه مائلاً، ولكنه لم يختلف تماماً فلسفياً (أو فزيكاً فلسفياً) في أرض الإسلام، وخصوصاً الفكريين اليهود والمسيحيين في اسبانيا وعموم أوروبا وأموا بهلجون به وجرسونه ويدرسونه، ولكنهم فهموه خطأ في بعض الأحيان، وربما في أحيان كثيرة، ولذلك شاعت عنه تلك الصورة السوداء (المذهب مادي، لا يؤمن بأي دين، مروج للوحدة، إلخ) وهي صورة خاطئة من أساسها ولكنها ترسخت في الغرب، ولم يعد من السهل التخلص. وإذا راج طماء أوروبا في السنوات الأخيرة يمتلئون من أين رشد الحطفي فيما وراء ابن رشد اللاتيني أي فيما وراء هذه الإشاعات المفرقة والكليشيهات المشوهة، ونحضر في ذلك إلى حد بعيد، لضرب على ذلك مثلاً اهتمامهم بفكرة الديني بعد أن كانوا يعتقدون طيلة قرون وقرون على أنه كافر أو ملحد (١٦).

لقد شكل ابن رشد ثابراً كبيراً في أوروبا غير أن الفكر الرشدي أو الفلسفة الرشدية (Averroism) وبطل هذا السلاح هو الطريقة الخاصة بابن رشد والفلسفة التي اتبعوها في جامعات أوروبا - كالسوربون، وأكسفورد، وبولونيا، وبادوا - وقد ظهر هذا الفكر في أوروبا في القرن الثالث عشر، ثم استمر حتى القرن السابع عشر، تقريباً نحو ما منتصف القرن الثالث عشر، وفي جامعة باريس تعديداً، أثناء استضافة كلية العلوم الدينية بشرح مؤلفات أرسطو انطلاقاً من ترجماتهم للشروح ابن رشد. فقد حققوا أن هذه الشروحات دقيقة وواضحة وموثوقة، ولذلك اعتمدوا عليها لفهم فكر العظم الأول، ولكن شروحات ابن رشد كانت تحوي على أفكار بعيدة جداً عن العقائد المسيحية، أو حتى متضادة لها، ولهذا السبب راج كبر معقري العالم المسيحي كالنور الكبير ونوما الأكويني وبيلافانور يمارسون أفكار ابن رشد التي أخذت تنتشر بشكل متزايد في كلية العلوم (كانت جامعة باريس آنذاك مخصصة إلى قسمين إسلاميين، كلية اللاهوت أو العلوم الدينية، وكلية العلوم المدنية، وبخاصة الفلسفة والمنطق والنحو ومواعيد). وكانت الأكاديمية لعلم اللاهوت بالطبع، لأن اللاهوت يعلو ولا يعلى عليه. هكذا دامت الأمور طيلة العصور الوسطى. وفي عام ١٢٧٠ أطلق مطران باريس فتواه الشهيرة المضادة للفكر ابن رشد وأرسطو، والتي اعتبرها مبرقة أو خارجة على عقائد الدين المسيحي، وانطلقت منه معركة كبرى ضد الفلسفة والفلسفة (١٧).

٢٧ - دومينيك اورفوا ( Dominique Urvoay )

دومينيك اورفوا هو استاذ الفكر والحضارة العربية في جامعة تولوز بفرنسا. وقد ألف عدداً من الكتب عن العالم العربي والإسلامي. فذكر من بينها كتابه : «التفكير في الإسلام» الصادر عام (١٩٨٠). ثم كتابه عن «الفكرين الأحرار في الإسلام الكلاسيكي» (١٩٩٦). وقد ألف كتابين عن ابن رشد، الأول صادر عام ١٩٩٦ بعنوان «ابن رشد» والثاني صدر هذا العام بعنوان «ابن رشد طموحات مثقف مسلم» (١٨). وسوف نلتمس طريقتي تأخذ فكرة عن كيفية تصويره للفكر الذي لعبه فيلسوف قرطبة في تاريخ الفكر.

في كتابه الأول يطرح دومينيك اورفوا السؤال التالي لماذا نهتم بمؤلف يعود إلى القرن الثاني عشر، ومعروف بشكل خاص بأنه شارح لأرسطو؟ في الواقع إن ابن رشد يمثل مجد العالم العربي في استملاكه للفلسفة اليونانية بصفاء إلى ذلك أنه أثر كثيراً على الفكر المسيحي الأوروبي في القرون الوسطى، بل وحتى على جزء من عصر النهضة.

كان روجيه أرنالديز قد ألح عام (١٩٧٦) على الجانب الذي يمثل أو عفا عليه الزمن من فكر ابن رشد فهذا الجانب ملون، أسهل فهمه كما لقد تمسك الكتاب. وإنما كانت تهيم الناس في المعصور الوسطى. ولكنه تبيّن في الوقت ذاته إلى ضرورة موضوعة ابن رشد في سياقه الإسلامي، والتركيز على عمله كطبيب مجتهد، وأليس فقط كفيلسوف. وقال من انظر أن يقول ابن رشد أشياء لم يكن يستطيع قولها، أو أن تجعله يطرح أسئلة كانت مستحيلة في عصره. فابن رشد لم يكن مفكراً منعزلاً على عكس ما توهم الكثيرون في أوروبا، ومن بينهم أرنست رنان، وإنما كان مؤمناً مسلماً، وإن على طريقته الخاصة (طريقة الفلاسفة) لقد أسقط رنان في كتابه الشهير عن «ابن رشد والترشدية» إذ رأى في فيلسوف قرطبة مفكراً حراً، أو حتى منعزلاً من الاعتقاد الديني على طريقة فلاسفة أوروبا في القرن التاسع عشر. أي في القرن الذي كتب فيه رنان كتابه هذا من جهة، وأما من جهة أخرى فإن المسلمين يحفظون إلى لا يرون في ابن رشد إلا المؤمن الفقيه. ويؤمن الفيلسوف الذي تجرأ على طرح أسئلة خطيرة في وقته في الواقع أنه ينبغي أن نوضح ابن رشد في عصره، ونأخذ سبيل الإصلاح العقلاني الذي قام به الموحدين لكي نفهمه على حقيقته. ينبغي ألا نسقط عليه مفهوم الأوروبيين في القرن التاسع عشر (رنان)، ولا هجوم المسلمين في أواخر هذا القرن العشرين فابن رشد - كماي مفكر كبير - جاء في لحظة معينة من لحظات التاريخ وأجاب على أسئلة وقته وحل مشكلاته الفكرية (١٩).

## عالم الفكر

ثم يحاول موندلوت إرفورا أن يوضح فكر ابن رشد وتأثيره على ثلاثة أوساط رئيسية الوسط الإسلامي، والوسط اليهودي، والوسط المسيحي الأوروبي ويقول الباحث الفرنسي الشخص بما بعد التشكل الشخصية التاريخية لأن رشد مغارة خائفية في عالم الإسلام بهذا الشخص هو الذي أخرج الفلسفة من الظل الذي ولعت فيه. ومع ذلك فليست له أي تربة فلسفية في أرض الإسلام فكيف نفهم هذا المفاضل نلاحظ أولاً أن أعماله الطهوية تتميز عن بقية الفلاسفة فجولاء لعبوا غالباً دوراً سياسياً كوزير أو كمستشارين لدى النطاء، ولكن داخل دوائر شقيقة جدا لتأثير لها على حياة الشعب أو المجتمع وأما ابن رشد فقد كان فاضلاً يملكه بالشعب كل يوم ويحاول حل مشاكله اليومية وإذا كان قد تعرض لبعض الإهانات من قبل الجوامع (أو العامة) لذلك لأنه قبل بهذا الاحتكاك يضاف إلى ذلك أن أعماله الطهوية كانت تسند لأعمال اللاهوتية - الفلسفية، بل وتتحكم بها جزئياً وهذه الأعمال اللاهوتية - الفلسفية كانت ذات تأثير مباشر على الأيديولوجيا السائدة في عصره (أي أيديولوجيا السلالة الحاكمة سلالة التوحدين).

ولكن على الرغم من ذلك عظم في معرفتنا والواقع أن عالمه يستطع الإرسال إلى الانتماء في نظام التنظيم السلوكي في عصره وأما السبب يعود إلى أيديولوجية الطهوية، وتعاليمه على العامة على الرغم من كل الجهد التي ضلها من أجل التعايش التسمم بين طلبة الفلاسفة وطبقة العامة ولكن حتى تلائمته لم يحاولوا نشر فلسفته بعد موته

فما هو سبب ذلك يا ترى؟ لا ريب في أن قسب أي يعطوب القصص عليه في أواخر أيامه جعل الناس يتصرفون منه ويتحاشون ذكر اسمه ولكن ماذا هو السبب الظاهري، أما السبب الأعمق فيمكن فيما يلي أن تفكر نظام التوحدين وسقوط السلطة الإسلامية في مواجهة المسيحيين، والفتح الذي لحق بكل ذلك هو الذي جعل الناس يتصرفون عن الفلسفة والمنطق، ويتجنبون إلى التمدد والتشكيك الشعبي، وأكثر دليل على ذلك مواقف اثنين من كبار الصوفية في الأندلس - ابن سبعين، وابن عربي.

فعلى الرغم من أن ابن سبعين كان يريد أن يقدم قاعدة فلسفية لتجربته الصوفية، إلا أنه راج يقدم صورة كاريكاتيرية - واثمة - من مواقف ابن رشد تجاه أرسطو وهكذا ساهم في تشويه صورة فيلسوف قرطبة. يقول ابن سبعين ما معناه: إن هذا الرجل (أي ابن رشد) مستحور بأرسطو، وقد أمضى حياته في تعجبه وتقليده فهو يأنه حرفياً تقريباً، سواء في أساسياته، أم في إيمانه وبهذه ظهر أنه سمح بأن حكمه اليوناني ظل إن شططاً ما خلف وقاعد في الوقت ذاته

لصديقه وبمعظم مؤلفاته آتية من تعاليم أرسطو، أما عن طريق شرحه له أو عن طريق تقليده، أما هو فليس له أي فكر مستقل أو خاص، وإعراقه محدود، وبخاصة بقي لا حدس فيه ولكنه كان رجلاً ممتازاً من الناحية الشخصية وكان مصنفاً، ولم يكن يتدخل في شؤون الآخرين وكان واعياً لشعبه ولا يكتفي أن يتحدث عن وجود أي اجتهد شخصي له لأنه كان مجرد مقلد لأرسطو. (٢٠)

وأما ابن عربي، أشهر اسم في تاريخ التصوف الإسلامي، فإنه يقدم حكاياته عن الغناء القصير الذي حصل له مع ابن رشد وهو في شبابه (أي شجلاب ابن عربي)، وهي حكاية تصطبغ بصورة الفيلسوف وبرزه ولكنه كان يشك في كل مؤلفاته ولكن بحسب علينا أن نصدق هذه الحكاية لماذا؟ لأن ابن رشد كان يمثل طبع التفكير العقلاني المضاد لطبع التفكير الإشرافي أو الشفائي الذي يملكه ابن عربي وبالتالي فإن هذا الأخير لم يمل عليه وشووه من قصد فلبن عربي كان يريد أن يخضع الفكر العقلاني لنطق الفكر الذي يتجلى ويعمل إليه أي الفكر الصوفي الإشرافي الذي يشطح على أجنحة الطيال ومعلوم أن ابن رشد الذي أسطر كل حياته في شرح منطق أرسطو وعقلانيته كان حليماً تليقاً لهذا النوع من التفكير. فلماذا احتفى ابن رشد في مداحة الفكر الإسلامي هذا قرون بعد قبل أن يظهر على يد المستشرق الألماني موليير في منتصف القرن التاسع عشر فقد راح يحرق أعماله وينشرها ويضع بذلك المثقفون العرب في عصر النهضة فاعتقلوا بها وراحوا يتفقون باسم ابن رشد ويعتبرونه رمزاً على الفكر العقلاني الحديث وقد لعب كتابه ريتان أيضاً دوراً كبيراً في هذا المجال وهكذا يعد ابن رشد من قيرة من قيرة التسببان والموت الطويل.

ولكن اكتشاف المثقفين العرب لابن رشد تم تزييته جريباً من قبل اعتبارات احتشية أو خارجية كان الفكر المسيحي اللاتيني فرح النطون (١٠٧١ - ١١٦٢) هو أحد أشهر الذين أعدوا الاعتبار لابن رشد فكتابه «ابن رشد وفلسفته» نشر في القاهرة عام (١٩٠٢) وقد استلهم فيه الطروحات ريتان نفسه أو بالأحرى الطروحات الأساسية التي تقول إن الإسلام قتل من خلال ابن رشد الروح الفلسفية (٢١) وبالتالي فإن الصراع بين العلم والدين لا يمكن حله إلا عن طريق الفصل الجذري بينهما فإلزام صانع فطع عن العقل في حين أن الدين صانع عن العاطفة والقلب والعلم يستخدم التجريب المصنوس على ظواهر العالم المخلوق في حين أن الدين يمثل التصديق والتسلهم من أجل التمييز بين الفضائل والردائل ومعرفة الآخرة وما وراء الموت.

يرى مومينوك، اورلوا أن فرح انطون كان منشغلاً بفلسفة الغرب، العقلانية، بل والعصاةية  
الطريقة. وكان يريد إدخالها إلى الشرق العربي، ولم يكن يعتقد أن دينه المسيحي كان سيصرف  
بشكل أفضل تجاه ابن رشد. ولكن هذا ما فهمه محمد عبده ما حتر في ذلك هجوماً على الإسلام  
فرد عليه في كتابه الشهير «الإسلام والنصرانية». ودارت مناظرة كبيرة بين الرجلين لم يكن ابن  
رشد موضوعها الحقيقي بل هو ما كان تريبتها. والواقع أن فرح انطون لم يكن يهدف إلى تأكيد  
تفوق المسيحية على الإسلام

وإنما كان يهدف إلى تشكيل نظام علماني تتساوى فيه كل الأديان بهذا النظام مؤسس على  
الإنسانية الأساسية للبشرية. وهي مبادئ تتجاوز كل الأديان أو شطرتها على الرغم من أن كل  
دين يحتوي على جزء منها. ولم يتردد فرح انطون عن الظهور إلى منبر القول القديم كما فعل  
ابن رشد من قبل لكي يصرح على أن المصادر المسموعة ليس لها من هدف الطر فهو نشر  
الظلمة بشكل عام. وحول هذه النقطة الأخيرة لم يكن بعيداً عن نموذج الأكيو ابن رشد

وهو ما نلاحظ أن الكثير من المفكرين العرب، الماركسيين، يحرصون إلى ابن رشد كما فعل فرح  
انطون في القرن التاسع عشر. وهم يفتخرون ذلك لكي يواجروا الأصولية المساعدة حالياً بقوة في  
الضارح العربي أو الإسلامي، أو لكي يؤكدوا على وجود العقلانية في التراث الإسلامي. ولكن  
الأصوليين يرون عليهم بالضارح ضامين فيلهمون ابن رشد بالفكر والرسالة لأنه كان ينظمها  
وهي النجمة نفسها التي وجهت له من قبل الفقهاء، المالكين فعل ثمانية فروع عندما كان حياً  
حاشية قليلة بالمراحة. فالتزمون سابقاً ولاخطاً لا يمكن أن يغفروا لابن رشد إيمانه العقلاني  
المستبهر

وقد وصل تأثير ابن رشد إلى المثقفين المسلمين في العهد العثماني كانوا يفاضلون ضد  
الاستعمار البيروطاني. وقد حاولوا محاربتة عن طريق أسلحتة الخاصة بالفتاوى أي سلاح  
العقلانية وهكذا تحولوا إلى ابن رشد ليس فقط لأنه مجد الإسلام بشكل عام، وإنما لأن عقلانيته  
كانت قاهرة على تقديم قاعدة جديدة للفكر الإسلامي. ومن المثقفين المسلمين في العهد العثماني  
اقتبوا ابن رشد فذكر سيد أحمد خان (١٨١٥ - ١٨٩٨)، ثم بشكل خاص أمير علي (١٨٤٩ -  
١٩٢٨) ولكن هذا أيضاً استخدم الفكر العقلاني بمسألة المجهور ورجال الدين. ولم يستطع أن  
يتجاوز النخبة أو الهيئات المثقفة لكي يصبح لهاراً عاماً أو عريضاً. وهذه ظاهرة تشمل العالم  
الإسلامي كله، وليس فقط الهند أو باكستان أو مصر. فهناك حقيقة واقعة هي أن التيار التقليدي



لا يزال مسيطرًا من الناحية السوسيوإقليمية على التيار العقلاني الحديث. وسوف يظل الأمر كذلك حتى تلحق حركة التحديث والعقلنة في البلدان العربية والإسلامية كما حصل في أوروبا بعد عصر التنوير.



1000

[illegible]

**Keywords:** *Laundromats, social capital, social networks, social support, social isolation, social stigma, social exclusion, social capital, social networks, social support, social isolation, social stigma, social exclusion*

وأما جاد الوهوف فلم يجد كتاب التاريخ القديم المسمى بالكتاب العتيق من مختلف النسخ القديمة  
الاستعمارية والمكررة التي كانت في المطبعات القديمة.

1000

11. I am familiar with the following information:

1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 2674, 2675, 2676, 2677, 2678, 26

J. Polym. Sci. Part A: Polym. Chem.: Vol. 42, 1904–1912 (2004) © 2004 Wiley Periodicals, Inc.

المجلة الدولية لدراسات حقوق الإنسان، العدد 1، 2010، ص 10.

وإذا كان مؤلفها قد أخذ قلبه منه من المصادر الوسطى واقتطعها وصوتها فغيرها أيا كانت من خلال هذه الطريقة، فليكن من

1000

1. **Introduction**

1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 2674, 2675, 2676, 2677, 2678, 2679, 2680, 26

[illegible]

الهيئة العامة للغذاء والدواء، الرياض، المملكة العربية السعودية.

<sup>a</sup> The mean values were calculated from three independent experiments.

1. *Staphylococcus aureus* (Gram positive) - *Staphylococcus aureus* is a Gram positive, spherical bacterium that is commonly found on the skin and in the nose. It is a facultative anaerobe and can grow in a wide range of environments. It is a major cause of skin infections, such as abscesses, boils, and impetigo. It can also cause more serious infections, such as pneumonia, sepsis, and food poisoning.

Age Group	Male (%)	Female (%)
18-24	15	10
25-34	25	20
35-44	30	25
45-54	35	30
55-64	40	35
65-74	45	40
75-84	50	45
85+	55	50

[illegible]

**Abstract**

Downloaded at: University of Illinois at Chicago on 11 June 2015

Received 12 June 2003; accepted 10 July 2003

© 2006 Blackwell Publishing Ltd, *Journal of Internal Medicine* 260: 491–497

— **Wissen als Illusion:** Das Phänomen der Illusionen wird als Illusion

[7] الطير: عصفور الطائر، نبتة من الفصيلة والفصيلة من الأضراس، دراسة وتطبيق محمد: عبد الله، سلسلة بحثي العربي، دار الفطراف، ١٩٩٠.

1000

Figure 1 consists of ten bar charts arranged in two rows and five columns. Each chart represents a different country: Canada, United States, United Kingdom, France, and Germany. The top row shows the percentage of respondents who 'Strongly agree' or 'Agree' with the statement. The bottom row shows the percentage of respondents who 'Disagree' or 'Strongly disagree'. The y-axis for all charts ranges from 0 to 100 percent. The x-axis for each chart lists the levels of agreement: Strongly agree, Agree, Disagree, and Strongly disagree. The data is as follows:

Country	Strongly agree	Agree	Disagree	Strongly disagree
Canada	75%	20%	5%	0%
United States	70%	25%	5%	0%
United Kingdom	65%	30%	5%	0%
France	60%	35%	5%	0%
Germany	55%	40%	5%	0%

١٥٩ - ١٦٠ : الخطة من القرن العاشر الميلادي

1. *Journal of the American Medical Association*, 1997; 278: 1039-1044.

١٠) مراد اليتيم من أبيه، والد حفيد، يمكن تصويره أيضاً في الترميز اللغوي:

١ - الفكر اليتيم لا يولد، تصويره حفيداً يتيماً في كتاب: جوان من الفكر الإسلامي، عفاة قرني، باريس، 1997، ص 141

— *Revue AFRIKAL 1992* : aspects de la jeunesse camerounaise. Yaoundé, 1992.

[illegible]

... ..

**Figure 1** The effect of the number of trials on the mean accuracy of the responses.

1000

1994, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 2674, 2675, 26

Averroës, *sur l'interprétation de l'islam*, Bouillon, Paris, 1998.

ويمكن القول إن أرنستو هو أحد كبار المنطقيين الفرنسيين الذين أثاروا الجدل. حيث حارب ذلك بمراد لم يدل فيه في البداية من هذا القبيل. ولكن على الرغم من خلافه الواضح على الفكر الإسلامي الكلاسيكي (١) أنه يظل عليه عدم اعتناقه بالخاصة الفكرة العلمية الحديثة والجدل والجدل.

(١٦) كان السنوسيون الذين توارثوه من بعدهم ذلك. انظر كتابه الثاني: *منطقية ابن رشد* من المجلدات من العيون والتطبيقات المنطقية الأولى ١٩٠٩، والطبعة الثانية ١٩٤٧، باريس، مكتبة فران.

١٧. G. Goulet: *La dialectique d'Averroës sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, Vrin, 1981.

(١٨) انظر مباحثا: *روحية أرنستو في الكتاب الجوهري*، ابن رشد الجديد، ص ٧٢ - ٧٤.

١٩. Roger Arnould: *Idéologie Averroës*, Paris, les belles lettres, 1978, pp. 13 - 14.

(٢٠) المصدر السابق، مباحثا: *مصدر أرنستو*، ص ٢٤ - ٢٦.

(٢١) هو أساس الفلسفة العربية والكلاسيكية في المدرسة النسطورية للأرسطية العربية في باريس (قسم العلوم الدينية).

(٢٢) انظر كتاب *ابن رشد الجديد*، مباحثا: *جول جويليه الكلاسيكية*، ص ٤.

٢٣. Jean Jolivet: *Idéologie Averroës*, Paris, les belles lettres, 1981.

(٢٤) انظر دراسة *جول جويليه* عن ابن رشد، وهي دراسة منشورة في *الموسوعة الفكرية الفرنسية*، ص ٧٢ - ٧٤.

٢٥. *Encyclopédie Universelle*, Averroës (Des Rosiers) pp. 628 - 633.

(٢٦) المصدر السابق، ص ٧٤.

(٢٧) *المجلد الثاني*، ص ٤.

٢٨. Dominique Goulet.

٢٩. *Les Rosiers (Averroës)*.

Paris, 1986.

٣٠. Averroës: *Les sentences d'un philosophe musulman*, Paris, Flammarion, 1998.

(٣١) انظر كتاب *موسوعة أرنستو*، ابن رشد، باريس، ١٩٧٦، ص ٢ - ٤.

٣٢. Dominique Goulet: *Les Rosiers (Averroës)*, Paris, 1986, pp. 13-14.

(٣٣) المصدر السابق، ص ١٥٢.

(٣٤) بمعنى أن القضاء على أرسطو كان يعني القضاء على الفروع الفلسفية الأخرى. وهذا كان يريد أن يظهر إلى الوجود من ذلك في

الطريقة، فهو كان يعتقد أن المنطقيين العرب مثلكم أثاروا الفروع الفلسفية والتطبيقات على ذلك أن ابن رشد نفسه لم

يكن مبدعاً في مجال الفلسفة، وإنما مثلاً نموذجي. مثال آخر لم يدرج إلا في *توسيع*، ويقال إن ذلك اقتضى إلى الإسلام كغيره. معناه أن العلم

والفلسفة يعني القضاء على هذه الفروع الفلسفية والفكرية المتفرقة. قد استمرت حتى في أوقاتنا مع هذا التقليد العربي، ولقد

سقطت الآن كما تعلم تماماً ليس على الإسلام كإسلام، ولا على العرب كعرب، وإنما على التقليد الكلاسيكية المسيحية التي ترميها

أيضا بعد الطور الثالث على (إدراجها) في عصر التنوير والتطبيقات والتدليل على ذلك أنهم اتسموا العلم والفلسفة على أربعة فروع على

الآن لفترة الإسلام الكلاسيكية (الجدل) ثم أن المسيحية نفسها كانت قد مهدت للتفكير الفلسفي في أوروبا أثناء القرنين السادس

القرن وعلى مداره القرن الثاني عشر. ولا أحد يقول إن المسيحية نفسها أثاراً أو مبدعاً للفلسفة الإسلامية. نسي السيد، وليس

ذلك، عندما أعيدت ظروف الجامعات المسيحية من قبل الفلسفة إليها عن طريق العرب. وهذا دليل على أنه لا شيء، معاني في

التاريخ. والتاريخ من وجهة - صحتهم - وهما - والمشارف ليست مثلاً على الحد.

في ندوة دولية بمناسبة مرور ثمانمائة عام على وفاته:

## أبن رشد وعصره من زوايا متعددة

ناصر ونوس \*

ARCHIVE

بمناسبة مرور ثمانمائة سنة على وفاة الفيلسوف العربي أبو الوليد أحمد بن رشد (١١٢٦-١١٩٨م) التام معهد تريانتس في دمشق والمعهد الكلاسيكي المتوسط لندوة ابن رشد الدولية، بالتعاون مع كلية الآداب في جامعة دمشق والسفارة الإسبانية والسفارة الموريتانية. وقد أقيمت جلسات الندوة في القاعة الشامية في المتحف الوطني بدمشق في الفترة الواقعة ما بين ٧-١٠ شباط (فبراير) ١٩٩٨. وشارك فيها ستة عشر باحثا واستاذة جامعيين من سورية ولبنان والكرين والفلسطين وموريتانيا وإيران وإسبانيا. قدموا أبحاثا ودراسات تناولت ابن رشد وعصره من زوايا متعددة ومختلفة.

من جامعة برشلونة في إسبانيا حضر الأستاذ ميغال فوركانا وأقدم بحثا بعنوان «ابن رشد في السياق العلمي الأندلسي» يؤكد في بدايته

\* كاتب وفيلسوف عربي

انه من غير الممكن فهم ابن رشد كاملاً دون دراسة وتامل أفكاره وبحوثه عن عالم الطبيعة، وابن رشد العالم لا نستطيع ان نفهمه بدوره دون معرفة البيئة الطلمية التي تمرته. فابن رشد يشكل ذروة التطور الفلسفي والعلمي الذي بدا قبل زمن الخليفة، عبدالرحمن الثالث الفاسر بالله، بقرنين من الزمن عندما تعرف الاندلسيون للمرة الأولى على الفلسفة الأفلاطونية الحديثة وعلى الفلسفة المشراقية، وهذا ما قاد الفلسفة الاندلسية إلى اوجها في القرن السادس الهجري (١٢م) على يد ابن باجة وابن طفيل وابن رشد. لقد عاش ابن رشد في فترة مهمة جداً من تاريخ العلوم الاندلسية فيما يتعلق بالفلسفة والطب وعلم الفلك. ولعب فيها دوراً أساسياً. وقد برزت في عصر ملوك الطوائف ثلاث عواصم علمية هي طليطلة وسرقسطة واشبيلية. وكان للتراث العلمي لهذه المدن تأثير كبير على ابن رشد. ومع حكم المرابطون انحابت العواصم العلمية والثقافية وصمت الشعراء والعلماء. فالمرابطون اهتموا الثقافة والعلم لانهم - كمشوب لائمة من الصحراء - لم يكتشفوا ذروة الحضارة العربية الإسلامية إلا في وقت لاحق. وكذلك رفضوا العلوم اليونانية وخاصة الفلسفة وعلم الفلك. لقد نشأ ابن رشد في بيئة علمية. فجدّه كان قاضي الجماعة في قرطبة وكذلك صار والده. ومن المرجح ان ابن رشد دخل ميدان علوم الأوائل. ولاسيما الفلسفة. عن طريق الطب. يتكرر الباعث عدداً من أساتذة ابن رشد في الطب والفلك مثل: أبو مروان بن جرمول البعلسي وأبو عبدالله بن عبدالملك الانتصاري المراكشي وابن هارون الترجملي الذي علمه الطب والفلسفة وكذلك ابن طفيل. وقد اكمل ابن رشد تأهيله العلمي في اشبيلية، المدينة التي كانت مركزاً لتدريس الفلسفة في فترة الموحدين. وفي اشبيلية أيضاً كان لأبي العلاء بن زهر تأثير كبير في تطور ابن رشد. إن تفاسير ابن رشد لأرسطو هي استمرار لتفاسير أرسطو التي بدأها ابن باجة. وقد كان ابن باجة نموذجاً لابن طفيل وابن رشد. وكان هؤلاء الثلاثة صفات رئيسية واحدة هي:

١- كان لديهم أهداف.

٢- كانوا على علاقة بدوائر السلطة.

٣- القف حولهم عدد كبير من التلاميذ.

٤- كانت اهتماماتهم بالعلوم متعددة وخاصة علوم الفلك.

٥- كان لديهم رغبة في التعرف في الفكر الفلسفي أدى بهم إلى جمع العلوم وخاصة علم الفلك، في إطار منسجم مع الأصول الفلسفية.

وهذه الصفات نجدها عند علماء معاصرين آخرين لكن ابن باجة وابن طفيل وابن رشد هم فقط الذين جمعوها كلها. يأتي المعاصر بعض الأضواء على حياة ابن باجة وعلى من عاصره مثل أبو الحسن علي بن الإمام (مات ٥٢٠هـ - ١١٢٦م تقريباً) الذي كان نوبى من شيعه وأصبح فخرها لمؤلفاته وأبو الحسن علي بن جريرة (مات بعد ٥٢٠م/١١٢٣م) وكان تلميذاً لابن باجة وطبيباً وخبيراً بالعلوم القديمة. وأبو عبد الله محمد بن سهل القديري (٩٦٠-١٠٢١هـ) أما ابن طفيل فعن التحليل أنه قد أخذ الطب وعلوم الأوائل من ابن باجة وأبو عبد الله.

لم ينتقل المعاصر للحدث عن العلم في بلاد الموحدين مسطرة الموحدين على الأندلس سيطرة لغيرها ليس في الانحسار السياسية فحسب، بل في الانحسار الفكرية والثقافية كذلك. وهذا واقع تحكم العقل على الحقيقة تبعاً لنهج ومنهج ابن تومرت، وهذا ما أدى إلى السماح باستيعاب التقاليم الفلسفية وإلى جعلها نظرياً من المخطوطات البنية المرسومة. من الممكن أن نقول إذا إن الفيلسوف تحت رعاية الموحدين. ولاشك أبو يعقوب يوسف كان بعد محمداً وهذا مناسبا لتعمق في دروسه بعيداً عن العتبات السابقة. وفي واقع الأمر وجد العلماء مكاناً خاصاً في إدارة الموحدين وذلك ما يسمى بجامعة «الطليعة» وهم فريق من العلماء المختارين من كافة بلاد الموحدين كان هؤلاء الطليعة يحضرون الفلك أيضاً يذهبوا، وكانوا مكلفين بإرشادهم وتوجيههم في الأمور الدينية والعلمية عامة. وأيضاً في الأمور السياسية لذلك قسم هذا الفريق كافة أنواع التخصصين في شرب المعرفة ونتيجة لأهميتهم على صعيد الأمور الملكية لمنح الطليعة بوضعية بارزة في النظام الإداري وجنوا أرباباً وفيرة أيضاً. إلى جانب الطليعة ولكن كمجموعة مستقلة عنهم تعد فريق ابتداء لذلك أيضاً في وضعية بارزة ضمن الدوائر الرسمية. على الرغم من أن ابن طفيل وابن

رشد لم يتواجدوا بين فرقاء الطلبة، إلا أننا نجدهم مراراً بقرينهم وأهلهم شاركوهم النقاش. إن تواجد هذين الطرفين (الطلبة والأهلام) لا يعني بالضرورة أنهما كانا متعارضين، فمن نجد طيباً وفيلسوفاً كافي، حطر الذهني بترأس الطلبة، في هذا الجو المناسب، والتلائم نحت رغبة للزود المتلقين نظير ابن رشد وإنتاجه العلمي حتى الوصول إلى أعلى قدم الفكر البشري، وإذا ما صح أنه وقع في مأزق في آخر حياته فإن ذلك لم يكن له علاقة بذلك، إنما سبب ذلك يعود إلى مواقع من الخطأ والصدأ من قبل أصحاب النفوس الضعيفة.

من جامعة دمشق قدم الدكتور محمود خضرة محاضرة بعنوان «عصر ابن رشد ومشروعية التأويل» يتحدث الدكتور خضرة أولاً عن عصر المرابطين وسياسة هؤلاء، الفاتكة، ثم عن عصر ابن رشد وعقيدة الموحدين واتجاهها العقلاني، ففي هذا العصر نجد عبد المؤمن من طلي الكومي يحاول إصلاح التعليم وتأسيسه على العقل فيسند هذه المهمة عام ١١٤٢م إلى ابن رشد، الفيلسوف الشاب، ولم يستند إلى تقيه فهو ملزم، كما نجد أبو يعقوب يوسف (١١٦٣-١١٩٤م) يسند إلى ابن رشد مهمة ثانية هي شرح كتب أرسطو حتى يستفيد منها الدارسون. وقد أدى ذلك إلى تعاظم دور الدولة المرابطية وتأسيسها العقلانية. وقد وجد ابن رشد أن من واجبه أن يهزم الإسلام على نحو علمي، من هنا قد اتبع منهجاً علمياً في التأويل، وهذا التأويل كانت له ضرورته ومشروعيته التاريخية والاجتماعية. لقد كانت العقلانية عند ابن رشد سلوكاً يومياً، وهذا ما جعله يكتشف مشاكل مرابطيه عبر صلاته بهم كقاض وكاستاذ، وجعله ذلك يلتزم لهم بالعقل الأمدار في أخطائهم فهربى عنه أنه طيلة قضاائه لم يتعد الحكم بالفرد على أحد ولا قطع به أحد. ولعله هنا كان يسلك مسلك الطلبة العادل القاريق عمر رضي الله عنه في البحث عن أسباب الجريمة، وتعطيل النص القرآني الفاضلي بقطع به السارق، وكان يأخذ بالعادة الفقهية الشهيرة «انزلوا الحدود بالشبهات» حتى لا يؤخذ المتهم بالظن. وهذا ناجم عن فهمه لحرر الإسلام القائم على التسامح. ويرى الدكتور خضرة أن قول ابن رشد بضرورة فصل الدين عن الفلسفة يقود في النهاية إلى القول إن ابن رشد كان يميل إلى ضرورة فصل الدين عن الدولة.

لقد وجد ابن رشد أن المجتمع العربي الإسلامي تمرق انتقامات الطرق والشيخ والذاهب العقلانية وتحوله إلى جماعات بشرية هشة، وأن توحيد المسلمين لا يكون إلا بإصلاح عقليتهم

## عالم الفكر

وتوجد بعدا بالرجوع إلى أصول ثابتة يتكلم عليها، ويوجد أن الأصل الأول هو القرآن الكريم وهو يدعو إلى النظر العقلي والتفكير في قضايا الإنسان والفضائل الميتافيزيقية الكبرى، والأصل الثاني هو فلسفة أرسطو التي بحث أين رشد أنها تمثل قمة العقلانية بمشقتها المتناسكة وسماتها النظم على أساس الكليات. وقد رأى أين رشد أن العامة ترى أن الأصل الثالث هو القرآن ولا حاجة بها للتفلسف، لكن هذه العامة التي تتوزع على الفرق والمذاهب الإسلامية كلها قد شئت في نهجها التلويحات القاططة التي جاء بها زعماء الفرق والمذاهب، وهي كلها عند أين رشد تلويحات خاطئة شئت اتبعان العامة والخاصة من المسلمين، وهم الملاسفة يرون أن الأصل الأول الثالث هو القرآن، ولكنه يجب أن يفهم فهما علقيا وينزل عنه كل التلويحات القاططة التي لعنته، ويجب أن يعود إلى مكانه الأول، والفلاسفة بقدرين وحدهم على فهم باطن القرآن بما يتكون من منهج عقلي صارم يتناولون به القرآن عند الضرورة تلويحا صحيحا، وإذا تعمز فهمسون بالطاهر والأصل الثاني هو الفلسفة وفلسفة أرسطو تحديدا، ولكن هذه الفلسفة قد خضعت بتدريها للتشويه على يد الشواحي اليونانيين، وعلى يد الترتيبات الصوريين والعلماء وعلى يد الفارابي وابن سينا

إن أين رشد كما هو واضح يتجاوز كل الفرق والمذاهب الإسلامية بأسم التلويح، ولكن يجب أن يفهم على لا يمارسه من هو ليس أملا له ويضيق الباب للمبدعين، ويحدث التشتت الذهني، ثانيا، ولماذا وضع أين رشد جملة مبادئ وشروط التلويح، وهذه المبادئ هي

١- إن النفس المعنوي إذا فهم على ظاهره أو أول تلويحا صحيحا لا يتألف العقل.

٢- إن النفس المعنوي بفهم بعضها بعضا

٣- يفرق أين رشد بين ما يجب تلويحه وما يحرم تلويحه

أما شروط التلويح فهي ثلاث

١- احترام خصائص الأنسولوج العربي

٢- احترام الوحدة الداخلية للنفس المعنوي

٣- مراعاة المستوي العقلي أن يوجه إليه التلويح

إن أين رشد في إصداره على نقل الشرح من الفهم البطني للفقه إلى الفهم العقلي كان يحاول



وضع السس علم جديد في الفقه الإسلامي هو علم مقاصد الشريعة ويرى الباحثون ان كتابه بداية الجهد ونهاية التقصد في الفقه، هو إرساء القواعد هذا العلم

إن ابن رشد - كما يقول الدكتور خضرة - قد شغل بظنك العقلاني الغرب اللاتيني المسيحي حتى عصر النهضة. وقد تنازع عليه الثباران الرئيسيان في الفكر المسيحي آنذاك الفرنسيكاني واليهونيكاني بين مؤيديه له ومعارضيه. وقد أثرت عقلانية ابن رشد في عقلانية في ملاط الملك القنور فرديرك الثاني هوهنشتاوفن. وفي جامعة بنوا الإيطالية. وفي الكوليج دو فرانس (في السوربون) وفي جامعة براغ. جامعة ملك يوهاننا القنور كارل الرابع التي انضمت لروسيا في كلية الفلسفة والأدب بشروح ابن رشد على ميثافيزيقا أرسطو. ولقد انتصرت كما يقول ماكس شيلر عقلانية القديس توما الأكويني على صوفية ولا عقلانية القديس أوكسطين. حيث أسست مع بداية نشوء البرجوانية الأوروبية الجامعات في المين. وهذه الجامعات على الرغم من كونها مؤسسات كنسية فإنها خضعت في تعليمها لنهج عقلاني واقعي مستقوي من توما الأكويني وابن رشد وأرسطو

والسؤال الآن: لماذا لم ينتشر ابن رشد في محيط الإسلام العربي الخاص على الفرافة والأسطورة والتعصب والهلوسة وكل أنواع القديمان السائدة حتى الآن في الثقافة العربية الإسلامية؟ وهذا السؤال لا يحجب عنه الحاضر، بل يتركه لتساعة المظور كما افراء.

من إيران حضر الدكتور غلام رضا اعواني استاذ فلسفة في جامعة طهران ورئيس جمعية الحكمة والفلسفة في إيران. وقد قدم بحثا بعنوان تأثير ابن سينا وابن رشد في مسألة الوجود والجمهور في الفلسفة الإسلامية والعربية الحديثة. وفي رأي الدكتور اعواني كان لابن رشد تأثير هام جدا في مسائل ومباحث ميثافيزيقية تخص مسألة الجمهور عند مفكري الغرب في العصور الوسطى والحديث كديكارت وميخويزا. وكان له دور هام في تأسيس نظرية الجمهور بشكلها الجديد عند هينر هيلسولفين

وكان لابن رشد وابن سينا مذهبان مختلفان في تفسير ما بعد الطبيعة عند أرسطو. يسمى الدكتور اعواني تفسير ابن سينا تفسيراً وجودياً. وتفسير ابن رشد تفسيراً جوهرياً. أي أن أحدهما يفسر ميثافيزيقا أرسطو على أساس نظرية الوجود، والآخر على أساس نظرية الجمهور.

ويرى أرسطو أن ابن سينا يجب أن يعتبر كمؤسس لنظم الوجود أو معرفة الوجود على أساس علمي واضح، وهذا ما يبرهن عليه من خلال تحليله لتأليف أرسطو في هذا المجال فهي لم تؤسس لهذا العلم، ومن ثم من خلال تحليله لـ «كتاب الشفاء» لابن سينا، يخلص إلى هذه النتيجة، أي أن «ابن سينا هو المؤسس لنظم الوجود أو الأنطولوجيا». إن الأساس نظرية الوجود عند ابن سينا مبني على التمييز بين اللاحقة والوجود أولاً، ووضعها كصور الأساس للفلسفة ثانياً، وقوله بزيادة الوجود على اللاحقة ثالثاً، وعلى هذا التي تقسمه الوجود بالموجود والخاص والوجود الممكن رابعاً وهذا لا نجد عند أرسطو ومفسريه من قبل، وإن عثروا عليه كانوا يعتبرونه «الوجود الذي يدل على الصائق، كما يقول ابن رشد».

إن أكثر ما يجادل فيه ابن رشد ابن سينا هو مسألة الوجود، حيث يتهم ابن سينا أنه أخذ مذهبه الفكري والفلسفي في مسألة الوجود، لا من أرسطو بل من الأشاعرة، كما أنه يعترض عليه في خصوص تمييزه بين اللاحقة والوجود، ويعتقد أن هذا التمييز هو تمييز لغوي فحسب لا تمييز عقلي فلسفي. يتساءل الدكتور أمبارك بوعبد الله في كتابه «رشد ابن سينا في الوجودية؟» ويعيب على رأيي وأن كان له حق في قوله إن أصل الوجود في الحرية هو لفظ مشتق وفي لغات أخرى لا يكون كذلك، لكن البحث عن الوجود واللاحقة لا يكون بحثاً لغوياً اشتقاقياً فحسب، بل هو بحث عقلي وفلسفي صرف لأن السؤال عن ماهية الشيء هو غير السؤال عن وجوده، وهنا يقدم رآيه بإيراد المقائل لاهدين السؤالين باللغتين اليونانية والفارسية:

أخيراً يعترض ابن رشد على ابن سينا في نظريته المعروفة بالوجوب والإمكان التي اشتهرت عنه ويبنى على أساسها برهان الوجوب والإمكان لإثبات الله تعالى:

إن ابن رشد يجوز القول في الوجوب بالذات والوجوب بالغير والإمكان في حركة السماء فحسب، ولكن ابن سينا يجوز في كل الأشياء لأن الأشياء ماهيات يطلقها الذهن تعطلاً واحداً وينسبها إلى الوجود نسبة تحليلية

ينبغي التناظر إلى القول إن ابن سينا ليس أرسطو تفسيراً وجودياً لم يحد ولم يسمه أحد في تاريخ الفلسفة وابن رشد مقدم نقداً عادلاً صريحاً في مسألة الوجود واستخلاصها من بنائها وشكك في أصولها ومبادئها

الدكتور يوسف سلامة استاذ فلسفة في جامعة دمشق، قدم البحث الأقدم إثارة للفتن في من أبحاث هذه الفترة، وربما يكون البحث الأكثر جدلية مع فكر ابن رشد ومع من يقتضاه، فإن رشد في قراءته الدكتور سلامة قد أسس للفرقة الاستعمارية في الفكر. وقدم كل التبريرات الضرورية لتاريخ الفصح الطويل الذي شهدته الحياة الإسلامية، فكيف توصل الدكتور يوسف سلامة إلى هذا الاستنتاج؟

لا ينكر الدكتور يوسف أهمية ابن رشد فهو يوافق على أن تيار «الرشدية اللاتينية» قد لعب دوراً كبيراً في التمهيد لعصر النهضة في أوروبا، وبالتالي استغاثت أوروبا من الرشدية إلى بعد حد ممكن. بينما لم تُسمع لها صدى في العرب ولا أوطانهم. حيث إن هذه الفلسفة مارالت حتى اليوم تواجه في الجهة العربية بالضد والريبة من جانب كل التيارات الحافظة في الثقافة العربية. إن أخفى ما في فلسفة ابن رشد هو نزوعها الملطاني، وهي عطالة تعود بجذورها إلى لومسور.

يتساءل الدكتور يوسف عن الشريعة في النقطة التي يستند إليها ابن رشد في تبرير الفلسفة أو الحكمة، ألم أن الحكمة هي التي يجب أن تستند فيها ما يجعل الشريعة معقولة ومفهومة مائلياً إلى الحكمة أو الشريعة، ويجعل الفقه ما يصير انطوائياً نحو العقل أم الفقه؟ إن الإجابة عن هذا السؤال هي التي تمكنا من تحديد طبيعة «السلطة» عند ابن رشد، فالسلطة هنا لا تشير إلى نوع من القوة أو النشاط السياسي، وإنما هي تشير حصراً إلى مصدر الطولية، فـ السلطة، هنا مشكلة فلسفية معرفية أولاً وقبل كل شيء، يقول المفكر إنه من حيث البدء يمكن تقسيم هيكلية السلطة وفق الشريعة الإسلامية بالآية القرآنية الثالثة: «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم» (النساء: ٥٩). وهذا يعني أن السلطة هي الأساس سلطة دينية، وأول الأمر هم (أهل الحل والعقد) ويوصل الدكتور يوسف إلى استنتاج أن ابن رشد لا يطلب من المدهور إلا العدل، بينما يطلب من العلماء الجمع بين العلم والعمل، فيقول المدهور بذلك مبرراً من كل سلطة. ولما لم يكن من الممكن للمرء أن يكون ذا سلطة في الحضارة الإسلامية إلا من خلال الشريعة، فإن ابن رشد قد استهدف من ذلك تأسيس نوع من السلطة في المجتمع الإسلامي لا يكون المدهور فيها أي سلطة، إن ما أراد ابن رشد من حرمان المدهور من أي سلطة إنما هو تجنب الفلسفة والبحث العقلي نحو أن يكونا ضحية لغضب الجمهور بنصره من السلطة السياسية أو من بعض فئات الفقهاء. وقد اتخذ هذا المرحان صورة خطر الإجابة التوفيقية والمعمرة

على فئة معينة هم أصحاب الفكر الفاتنة الذين على النظر الفلسفي أو البرهاني، إن السلطة الأولى في فكر ابن رشد هي سلطة المعرفة البرهانية والمطابقة العقلية التي تستخدم التأويل من أجل رد كل ما يبدو غير مطابق للعقل إلى العقل. ومن أجل التأكيد على أن السيادة النهائية في العالم إنما هي السيادة العقل على كل ما وراء وعلى البرهنة أيضاً. ولما كان العقل ومقاييسه وكل براهينه إنما هي إنسانية فإنه بالتوسع انطلاقاً من هذا الاعتبار النظر إلى ابن رشد على أنه مؤسس للفكرة الإنسانية في الثقافة العربية. فليس من محض فتح السلطة الأولى للعقل من ناحية والموازاة المطابقة بالبرهنة من ناحية أخرى يجعل العقل والمعايير العقلية، إلا أن يكون الإنسان هو السلطة المركزية في هذا العالم وإن تكون سلطته - وبخاصة سلطته العقلية - هي السلطة العليا في هذا العالم.

غير أن هذه الفكرة الإنسانية التي ينسبها إليها ابن رشد قد تعانى - برأي المفكر صلاح - من نقص خطير يتمثل في ازدواجية المطالبة إلى الإنسان أي أن بعض الناس هم الذين يستطيعون العقل في أن يمثل فيهم هذه النزعة الانسانية لكنهم من أصحاب النظر الفاتنة مما يمكنهم من أن يكونوا برهانيين في المحاكم أيضاً ككثرة البشر يستطيعون الطراد الضعف وأخص معاً يعرفهم من أن يكونوا مثقفين بالحق نفسه الذي يتمتع به أصحاب الفكر الفاتنة من التشريع للعالم ومن فرض مقاييس العقل على الواقع، وأخيراً حققهم في تأويل الشروع ليصبح منطقاً مع متطلبات العقل ومطابقة لمقتضياته. وهذا يعني أن هناك أقلية من الناس أو طائفة استقراطية جنبها الطبيعة بامتياز ما يؤهلها بأن تكون صاحبة السلطة في المجتمع والدولة باسم العقل وباسم مقتضياته ومقتضياته. في مقابل كثرية هم الجسد والجماعة من واليه من أن يؤدوا فرائض الولاء والطاعة بأن يفعلوا كما يطلب منهم من تلك الأقلية التي ليس هناك أي دليل حقيقي على امتيازها باسم العقل ذاته.

وهكذا تكون الفلسفة العربية الإسلامية في نبرتها (إنتاج المفكر صلاح) قد أسست لتفكير من ناحية والاستبداد من ناحية أخرى فإذا لم يكن «العقل أفعال الأشياء» فسمعة بين الناس، أصبحت كل أشكال التمييز والقمع والاستبداد مبررة تماماً تحت لواء من سلطة العقل ذاته. وبذلك تكون الرشدية قد قامت الأساس الأيديولوجي لكل نزعة استبدادية في الفكر والعمل المستقل من ناحية. كما أنها تكون قد خلعت كل القيود الضرورية - وإن كان ذلك بصورة

شمسية - على تاريخ الفتح الطويل الذي شهدته الحياة الإسلامية

هذا هو الاستنتاج المطير الذي توصل إليه الدكتور يوسف معلامة وأثار احتياج العدد الأكبر من الحضور

«فلك عند ابن رشد» موضوع محاضرة قدمها الباحث لؤي بالال بقول فيها: إن الفلك بالنسبة إلى ابن رشد مبحث طبيعي يدخل ضمن منظومة فلسفية أرسطية وبها ابن رشد حيداً وفهم منطقها وأنواع براعمها ومستويات المعرفة فيها وهي منظومة متكاملة امتدت بدورها في الوجود بما هو موجود بالفعل، وما يمكن تصوره وقد تجلّى المبحث الفلسفي الفلكي عند ابن رشد في كتابه «تلخيص السماء والعالم» يستعرض الباحث تاريخ الفلك اليوناني منذ القرن الرابع قبل الميلاد حتى كوبرنيكوس، ويضم هذا التاريخ إلى الاتجاه التجاذب التجاذب الرياضي واتجاه طبيعي فنياني أو كزموولوجي. ويقول إن ابن رشد شمل الاتجاه الثاني لهذا العلم، أي الاتجاه الطبيعي أو الفيزيقي. ويرفض الاتجاه الرياضي كون أن ينكره، تنقها يتوقف الباحث هذه المقولات العنسية التي شتتها ابن رشد في كتابه «تلخيص السماء والعالم» في العالم برأي أرسطو وابن رشد وأحد الأكثر وهو علمه معنوي داخل الفلسفة، وليس وراء السماء لا خلا، ولا ملاء في العالم مثله غير كائن ولا فاسد ليس فيه خلا، وفي مركزه نواة الأرض أما الأجرام السماوية فهي كروية لا تدور حول نفسها، ولا تتحرك بنفسها، وإنما تحتاج إلى محرك وكل منها مثبت في خط استوائي خاص به وطبيعة هذه الأجرام من مادة أثيرية (مادة خامة غير العناصر الأربعة) وإزالة حركتها الطبيعية حركة دائرية منتظمة المتحرك الأول يحرك السماء الأولى فخط أي كرة النجوم الثابتة، أما بقية الأنفال فكل واحد منها محرك خاص بحركتها يدعى عقلاً مفارقاً، أما عالم ما تحت القمر وهو الأرض فهو عالم الكون ويتكون من أربعة عناصر هي الماء والهواء والتراب والنار. وهذه العناصر المتضادة تختلف كمياتها بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. وكل عنصر منها مكان طبيعي وحركة طبيعة متضمنة إن لم يعطها خلق أما حجم الأرض فهي صغيرة الحجم قياساً إلى النجوم

لقد كان ابن رشد يريد من الفلكيين الرياضيين أن يتنوا استدلالهم الناقص إذ يسمى عليهم بوضع الفرض الذي يوصل إلى نتيجة صائفة استدلالاً تطليها وهو يريد منهم أن يسمروا أيضاً باستدلالهم تركيبياً أي انطلاقاً مع الواقع أو التلميز والمطابقة باتجاه الطرق فإن نجحوا بهذا

## عالم الفكر

خير ما يمثل الحقيقة الفكرية الواقعية كما تجري في الواقع. والحقيقة الفكرية الصاعدة (التجربة - الشاهدة) لا تقلل موقفا مستهدفا، بل شمة لفرق واحد أو نظرية واحدة هي التي تعكس لنا طبيعة مايجري فعلا في الأحرار السامية

من اسبانيا مرة أخرى. جاء الدكتور رافائيل أروغويل - استاذ علم الجمال ونظرية الفن بجامعة بومبيو غابرا - برشلونة. ولهم صفا بعنوان «حوار الثقافات على خطى ابن رشد» - طلب عليه طابع القائل الشعري لهذه التحولات الكبرى التي جاء بها القرن العشرون وما قاله - «إن العروب الأخيرة في قرن العروب الكبرى» التي توجعت على قرار أربع نصفت بأية العنف بين الشعوب والقبيلة. وسمعت بالزغارير اعراض مهمة يروحية وعرفية كانت تتميز من التنبهات في المعيار الحديث لم يكن بإمكان أحد في هذا العالم - حيث نستطيع أن نقرا العالم الحر والتمادي أن يثليا بأن تتصف العر حرب أوروبية في هذا القرن بهذا الطابع القيلي كما كانت عليه العروب اليوسلافية من كان يستطيع التفكير أن المستقبل طيب» - جدا بالاضر - والهمة العظمة التي انتظروا هي طلب الصفح - (التوبة الأكثر جدالية التي يستطيع تحقيقها) لقد شهد هذا القرن حوار الثقافات. وهاجلا وادعشتا فإن الناسي الأخرقية مستعاضر وفلسفة القبا الهندية. ولعله في عشرات السنين فإن الفراء سيمتلون بسهولة بين الواحد والأخرى. وفي هذا السيل فإن الذكري القوية لكاسه لوفلا ابن رشد الفيلسوف القرطبي تحمل مكانة خاصة لنا بالإضافة لكوننا أولياء المناسبة فإننا نمر إلى شخصيته. هذه الكفاية عن الأفكار المذكورة سابقا. ونستطيع أن نحصل على طرف حيط في نمو الفسي الجديد الذي ينتظرنا. لقد اسمر ابن رشد بين سلطان الحضارات دون تعطف فكان وسطا تقريبا. فكان شرقيا بالنسبة للغربيين وغربيا بالنسبة الشرقيين. ولكن بدافع ابن رشد عن استقلالية التفكير فقد لجأ إلى الفلاسفة الإغريقين. وبالذات إلى أرسطو. ولهذا فقد دعا وأنشئ ابن رشد في ملهاته بالعصر الكبير. إن ابن رشد يمثل أوج الفلسفة العربية الإسلامية الكلاسيكية. ولكنه أكثر بشكل قطعي في المبادئ العصور الوسطى والثقافات عصر النهضة وبهذا الثمان نستطيع أن نغامر بالقول. إن ابن رشد وضع قواعد لرسم الشكل الأساسي للتفكير المعصري بروحه الحرة وقدرته التفسيرية في كتابه «تجليات التهانث» اعاد ابن رشد الاعشار لتأخير حدة شاما إلى الاستقلال الفكري والأخلاقي للفيلسوف عند كل الثقافات الطارحية من النوع السباني والديني. وفي فعل أضر من اتصال الحياة في المكتبة

الغربية وهو ديموقراطية افلاطونية، انتقد ابن رشد السلط وحكم اقلية القضاة وكذلك عرس فكر ارسطو عن الإنسان كمجوزان سياسي والمطابق الافلاطونية التي تؤدي إلى تطور المجتمعات نحو حكومة الحكماء.

هذه الأوجه المتعددة في تفكير ابن رشد، الثورية فكريا، انتقلت بدوة إلى النقابات الغربية مساهمة في انتقال من الحضارة الإسلامية (العصور الوسطى) إلى حضارة عصر النهضة. لقد غيرت معرفة أعماله في الجامعات الأوروبية اتجاه الفلسفة الغربية بدءاً من فلسفة توما الأكويني. إن ما برهنه أحد أهم دارسي ابن رشد الأسبان هو أن ابن رشد ربط بين التيارات الفلسفية والفنولوجية التي تعود إلى الحضارة من خلال بعد قدرتها التحليلية ومن خلال تطور مواقفها من العوالم الشخصية. وليس من شك أننا في هذه القوة الفلسفية في التفكير تستطيع إيجاد أصل العصورات في محيط ابن رشد الإسلامي وخلال حياته. وكذلك الإشارات البليغة أو الشكوك على أقل تقدير التي استطاع نهج ابن رشد أن يثيرها في الغرب المسيحي وهي إشارات مستعجلة إلى امتثال وهرمان في حالة آخر.

ويختم الباحث قوله إن هناك كثيراً من الرؤى (أفكار) أوجه عديدة لابن رشد تنتظر أن نكتشفها.

لعله من المناسب القول إن مسك ختام هذه القوة الدولية عن ابن رشد كان محاضرة الدكتور طه تويني التي ألت تحت عنوان «ابن رشد في الفكر العربي المعاصر» وقد تناول فيها ما كتبه عن ابن رشد كل من فرح أنطون ومحمد عابد الجابري ومحمد عاطف العراقي وسليمان دينا. بدأ الدكتور تويني محاضرتة بالقول إن اهتمامنا بابن رشد هو اهتمامنا بتاريخ البشرية الثقافية والحديث عن ابن رشد سيقتل خلافاً وليس في ذلك إضافة. لقد بدأ الحديث عن ابن رشد في العالم العربي أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين وقد أتى متوافداً مع الانعطاف العربي.

لقد مثل فرح أنطون حالة بذاتها، فهو كتب كتاباً نشره أولاً مقالات في مجلة الجامعة تحت عنوان فلسفة ابن رشد - واضمحلت إليه التعقيبات بينه وبين الإمام محمد عبده وكان محاولاً إعادة التواء من خلال الاستهام والتبني والإقصاء. لقد فعل ذلك حينما اكتشف أن ابن رشد

يمكن أن يكون مرتبطاً له. بحثني بها كما كان ابن رشد بحثني بلرسلو

ولعل أهم العناصر التي حاول شرح أنطون أن يستلهمها من ابن رشد كانت:

1- اكتشاف فرع أنطون في ابن رشد الفيلسوف العربي المشرقي والعربي المغربي. ثم اكتشاف أن هذا وداه بفلسبان إلى الفيلسوف الإنسان. وظل يصور على صورة النظر إلى ابن رشد من موقفه (ابن رشد) حيث كان إنسانياً من موقف مصرره. وهذه ستلاحظ فيماها عند مفكرين عرب معاصرين

2- تأكيده على وحدة الثقافة العربية مشرقاً ومغرباً بكل أنساقها. فهو انطلق من صعوبة إلى خصوصيات. وهذه تمثل واحدة من كبريات التهجيات التي استطاع أن تلتحقها من هذا المنطلق فرع أنطون باتجاه النص. عوضاً عن أن ينقل إلى التناول لأن كل قراءة هي تأويل للنص المقروء. وكل تعديده هو قراءة جديدة. أي أن يعاد بناء هذا النص مغرباً والمشرقية. لذلك يمثل التناول عند فرع أنطون مغزلاً لفهم النص الرشدي. ويرجعنا إلى ما برأه حاسماً على صعوبة فكرة التناول الرشدية. وهي أنه علينا أن نؤمل التأويل الحسن. فما هو التأويل الحسن؟ هو حسن والتفاعلات المكتسب أعصابها وفق التعددية العربية والأندلسية التي يعربها البشر. من هذا قال إن قراءات متعددة يمكن أن تتسم من نفس واحد. تقوم هذه القراءة الحسنة على وحدة الإنسانية ووحدة الأديان والثقافة البشرية وكرامة العقل والحرية. لذلك هناك مايجس يشقه هو مشروع يوحس جديد بحسب تسميته وإنهاضه ويراد له أن يسلط. وقد اكتشف فرع أنطون ذلك. من هذا كانت فكرة فرع أنطون عن ابن رشد والتأويل الحسن للنص الرشدي. إن العالم هو وطن فرع أنطون حسب اعتقاده وإحساسه. من هنا نشبه لفكرة ابن رشد: «بداية العمل نهاية الفكرة. ونهاية الفكرة هي بداية العمل». وكانت هذه الفكرة مهمة جداً في متابعة النظرة المهمة جداً بينه وبين محمد محمد.

3- انطلق فرع أنطون مما أسماه مغزلاً آخر (الفكرة الأولى. التأويل) أما الثانية فهي فكرة الحرية متداخلة مع فكرة العدالة والمساواة. وكان الفكر الوجودي قد استلهم الكثير من الفكر العربي بصورة خاصة. لقد أسس ابن رشد معظم فكره الموسيولوجي على هذه الفكرة في كتابه شرح جمهورية أفلاطون. وهو لم يترجم بعد إلى العربية. وفيه أرسى دعائم حاسمة أسست لفكر موسيولوجي جديد في التاريخ العربي. وكان يمثل فكرة جديدة. ولعل لهذا السبب أعرق الكتاب. وفي طرح ثلاثة أمور كانت تمثل ثورة في تاريخ الفكر الموسيولوجي. الأولى: إن الضر



يكن في الملكية الخاصة الاستثنائية ومن ثم فإن إزالة هذا الشر مشروطة بيزوال هذه الملكية الخاصة. الثانية: تحرير الرأى يبدأ بتحرير المجتمع اقتصاديا بالدرجة الأولى، ومن ثم فإن الرأى تجد بداية تحررها منعرها الاقتصادي. الثالثة: ذلك الذي نعو به الآن بالعلمانية، وابن رشد لم يستخدم هذا المصطلح، وإنما ما سمي بمصطلح العبادة، أي أن المجتمع الفاضل يقوم على الالتزام وهذه استنبطها من النص القوي نفسه

هذه هي الأفكار الثلاثة التي استطاع فرح أنطون استنباطها من ابن رشد، ووصل إلى فكرة وحدة البشرية، وبضرورة التضامن البشري في وجه الشر الذي أساءه «العلماني» هناك ثلاثة أفكار نستطيع أن نستنبطها من فهم فرح أنطون للتراث الرشدي

١- الكمال البشري لا يمكن أن يكون وراء البشرية وإنما أمامها، ومن ثم اكتشف جدلية الماضي ومستقبلا والحاضر مستقبلا وظاف بذلك الرؤية الماضية التي كانت ترفع شعارها بأن «الأسلاف لم يتركوا شيئا للأخلاف» وهذه فكرة مطابقة للنص القوي نفسه، ومن هنا نكتشف لدى فرح أنطون خلقة التاريخي

٢- فكرة التنوير: كان فرح أنطون وأنها من لوازم استخدام فكرة «التنوير» وعني به الإضاءة بمواجهتها للظلام، ولذا لم يكن قد عاش حالة ثلاثية تقوم على ثنائية الفكر والإيمان. والتنوير هنا لحظة حاسمة في نهاية استنباط فرح أنطون لابن رشد. واللحظة التنويرية لحظة نظر بالعددية وإمكانية الحوار المفتوح. وهنا اكتشف التناقض القائم على الوحدة

هذه الأفكار كانت حاسمة في صوغ الفكر العربي، وقد ظل الكثير من ذلك راسيا في البنية العميقة الفكر العربي المعاصر. إن ابن رشد قد أسهم إسهاما كبيرا في إعادة بناء الفكر العربي النهضة على يد فرح أنطون. وهذه نتائج أربعة مشاريع القومي، والليبرالي، والإسلامي، والماركسي. ويحاول البعض منها العودة إلى التراث. يقول جاك بوبك: «إن الشعوب التي مثلت ماضيا مجيدا مريضا، ولم تستطع أن تفلح نهوضا منجد نفسها مرعسا على العودة إلى الوراء هذه العودة ستكون سائرة بالإنهاء رؤية عاصرية».

ينتقل الدكتور طيب إلى المرحلة الرابعة التي كانت بدايتها التسعينيات حيث كانت بداية تحول عميق في التاريخ العربي. بداية تصدع الحائل الاجتماعي للفتات العربية، وهو تصدع الفتات الوسطى الذي ترافق مع ظهور المرحلة النفطية والتبعية ووسائل الفساد والإفساد. إن المرحلة

## عالم الفكر

الرافعة في مرحلة الانكسار الأكثر شدة، لقد شهد نصف العالم - وبدا العالم الآخر يحاول أن يظهر نفسه وكأنه السيد الوحيد دون منازع - هنا سلطت بضعة مشاريع منها مشروع الجابري الذي بدأ بنقد التراث العربي، ولذلك لم يبدع من غيره في سنته ويحاول فيه أن يجيب عن مشكلة التراث والمعاصرة ما الذي انخره الجابري؟ لقد انطلق من أنه لا وجود لفلسفة عربية إسلامية، وإنما فقه إسلامي.

فالفلسفة لأبد لها من وجود لها تحتل التفكير البشري، لذلك لا يمكن الحديث عن فلسفة عربية إسلامية حيث اللغة العربية غير قادرة على احتمال الفلسفة، وهذا لم يتساءل الجابري بأي لغة هو نفسه يكتبها يقول الجابري: إن الفكر العربي يقوم على الفصاحة (الشغوفة) في حين أن الإنسان اليوناني إنسان عقل- وهذا يضع الفصاحة مقابل العقل- وهذا أخذ فكرة القطيعة الأبستمولوجية من باسلار حيث إن المشرق العربي ينبغي أن يتجاوز، ويحب البدء من نقطة الصفر ويهاجر الجابري بين المشرق والغرب فالمشرق كله يقوم على الضعف (وهذا سذاجة مطلقة) ويقول إن مأساة في الغرب من فقه كان معشوما حيث الفكر اللاتيني الذي يشكل أحد مدخل هذه القطيعة، والثالثة تقوم على اقتراب الغرب من الغرب، بينما المشرق على العكس، وهذا تكون رؤية الجابري رؤية جيوسياسية وليست حضارية وفي التعامل الأخير يعتبر المشرق العربية هي الإسلام والإسلام البشري متعدد، وهذا اقتضح من خلال سماحه مع خروج طرابلسي، وهذا بدأ الجابري بنفيه نمو مشروع إسلامي.

ثم ينتقل الدكتور لورين إلى الحديث عن سليمان منا الذي حقق «نهاية التهاافت» ويقول عنه إنه أظهر براعة شديدة في تنقله في فهم النص الوشدي فعندما كان يرى فكرة تخالف رأيه كان يبعدها عن ابن رشد.

أما عاطف العراقي فقد تولفت أبحاثه عن ابن رشد بسبب الطائفية المنتشرة في مصر، والتي تنكر التعددية في الفكر الإسلامي، لقد كتب كتاباً أساسياً هو: «الترجمة العقلانية عند ابن رشد» ويحاول أن يستلهم ابن رشد بفكرة السببية، وأن العقلانية تنحصر الأساسي يقوم بنية العقل ذاته، بالعقل لا يقبل بالعصارات والطرائف.

يختم الدكتور طيب تيزيني محاضراته بالقول: «أؤكد على أننا لسنا مكون أولياء ابن رشد حين نعلن ضرورة تجاوزنا له، أي ضرورة أن نقسره تفسيره الحسن الذي يقضي بنا إلى أسئلة قد تجيب على الإشكاليات التي نعيشها نمو مشروع نهوض جديد».

## أنا نقدية

ARCHIVE

● العدوان والعتف في الأسوة

● بتيوية عبد الله محمد الغدامي

# العدوان والعنف في الأسرة

د. طارق محمد إبراهيم

إن العنف والعدوان حاضران في مجالات الحياة المعاصرة المختلفة، فهما حاضران في وسائل الإعلام الجماهيرية، في الأدب، في الفن وفي الرياضة، في مؤسسات اجتماعية مثل الجيش والشرطة، في السجون، في مشافي الأمراض العقلية، وفي المدارس العامة. والأسرة مثلها مثل كل التنظيمات الاجتماعية الأخرى تعاني كذلك من حالات العنف والعدوان. يمكن للعنف أن يظهر في العلاقات بين كل أفراد الأسرة: سواء الآباء على الأبناء، عنف الزوج في تعامله مع زوجته، العنف في تعامل الإخوة مع بعضهم بعضاً...إلخ.

إن العنف ليس صفة للأسر المرضية أو غير الطبيعية، لكنه يبدو كذلك في الأسر العادية المحيطة بنا من كل مكان. إن الطفل يحصل على أهم خبراته العدوانية في الأسرة على وجه التحديد، يحصل عليها في

• قسم الصحة النفسية - كلية التربية - جامعة دمشق

سياق عملية التعلم، في سياق تمثل السلوك والمعلومات من المحيط وهذه الخبرات العدوانية قد تحصل أثناء الاحتكاك مع المحيط أو بتأثر السلوك الشخصي للطفل. إن هذه الخبرات تحصل عند الطفل في إطار عملية التنشئة الاجتماعية، التي يمكن النظر إليها على أنها عملية مسئولة عن إكتساب وتشكيل قواعد السلوك الاجتماعي عند الأطفال (Fractek & Malak, 1980). إن الخبرات التي تشكل لرضية وقاعدة السلوك الاجتماعي إنما تكتسب من الفرد إما بوصفه موضوعاً للفعل الاجتماعي، كمنفعل فقط، أو بوصفه شخصاً فاعلاً يغير ويعدل من تلك الخبرات عن طريق سلوكه ونشاطه كفاعل، (Kärril, 1991; Frac- tek & Malak, op. cit) يتعرض الطفل في سياق عملية التنشئة الاجتماعية أيضاً لخبرات عدوانية متنوعة كملاحظة لسلوك الآخرين العدواني، أو كضحية لعدوانهم المباشرة عليه، أو كفاعل للسلوك العدواني تجاه الآخرين.

## ١- لحظة تاريخية

إن العنف الأسري ليس ظاهرة جديدة، رغم أن شدتها يمكن أن تتغير عبر العصور حسب تغير التعابير والقيم والأهليات الاجتماعية. إن دلائل وجود العنف الأسري موجودة في أقدم الأساطير من عادات وسلوك أفراد الأسرة منذ أقدم أيام العصور القديمة، فقول جريمة قتل إنما حدثت بين الأخوين إني أم فرد الأسرة التواحدة، ثم إن قتل الأقارب، بعضهم بعضاً يتكرر بشكل شئ في أساطير معظم حضارات الأرض القديمة، فنجد مثلاً في أساطير اليونانيين، المصريون، الآشوريين، الهنود، إلخ، مصوراً صراعهم على السلطة والأرض والنساء. إن البصيرة الطبية التي تم إجرائها على موميئات ترجع إلى ألفين أو ثلاثة آلاف سنة قد بينت أن عدد إصابات الكسور والرضوض البليغة عند النساء يفوق عدد الإصابات عند الذكور بشكل واضح (٥٠) عند النساء / ٢٠ عند الذكور، وبين القمعي أن هذه الإصابات كانت ناجمة فيما يبدو عن

الصوريات القوية التي كانت النساء تلقينها من الرجال وقت المسلم (Kandari, 1992). إن عصف الرجال تجاه النساء وبخاصة الأزواج خيال الزوجات. إنما هو استمرار وبقية لعصور تاريخية متواصلة كانت المرأة والزوجة فيها تعامل على أنها ملك للرجل. على أنها شيء من الأشياء الخاصة التي يستلزمها لمفعتها كما يراء مناسباً حين أن يكون لها أي حقوق عليه في العصور القديمة كان في اليونان قانون يقضي بأن على المرأة التي تقوم بإفشاء زوجها أي إهانة لبلدته أن تقوم بقتل اسمها بإلقائها على حجر صلب. ثم تصرب بهذا الحجر على نفسها لكسر أسنانها. وكان الفيلسوف اليوناني أروستينس (Aristophanes) يرى أن على المرأة أن تكون خبيثة الصوبة ألا تحدث أحداً وتكون البائدة بل تنتظر أن يهدأها الآخرون الكلام. وألا تعترض على مايقوله الرجل أما القانون الروماني فقد سمح الزوج أن يقتل زوجته في أي من الحالات التالية إذا ما شربته الخمر، إذا خانت زوجها أو سبكت مع الأعراب سركاً بشير حولها الشبهات (Salermetta, 1987).

في الحضارات الإسلامية ما زال الحدس دائماً يرى أن الزوج هو المهيمن على الرجل على النساء، ورجاء ويحول مشروعية ضرب الرجل زوجته. على القرآن مطيح يشير إلى ذلك على النحو التالي: «واللاتي يفسدن ظهورهن من النساء فظوهن وأصبروهن في المسامحة والصبروهن». إلى آخر الآية الكريمة. وفي شرح الفقهاء المسلمة لهذه الآية يستشهدون عادة بحديث الرسول محمد (ص) وباراء الفقهاء الفاضلة بفسورة مراعاة اتباع الشرع في وسائل ردع المرأة الناشز بالتمريج بدأ بالربط بالكلمة المعتدلة ثم التفكير. ثم حجب المرأة في التمسح وعدم مساجعتها عقاباً لها. وعندما تعجز كل هذه الوسائل في ردعها يمكن اتخاذ اللجوء إلى عقابها بالضرب. ولكن بشكل لا يخلو بها الذي يميزها (أين كثير، 1977).

أما في عصور الفلاد، من الإنجليز على مثالهم الزوجاتهم كانت معيدة كل البعد عن العمل. فقد كانوا يعتقدون أن المرأة إنما خلقت لأرضاء حاجات الرجل ولهذا استمر هذا الموقف من المرأة وقتاً طويلاً في طبقات الأرستقراطية الفلاد. إن القانون في الثقافة الأوروبية استمر حتى وقت قريب في حماية حقوق الرجل على المرأة وتمريضها من أي حق في الدفاع عن نفسها. بل إنه كان يحمي الرجل الذي يسيير معاملة زوجته من تدخل أي غريب في شؤونها الخاصة. حتى

النصف الثاني من القرن التاسع عشر كان القانون الألماني لا يعطي المرأة أي حق في التدخل في رسم مصير أطفالها. معتبراً ذلك من حق الرجل وحده. وإلى ذلك فقد جربها القانون من حق التصرف في ممتلكاتها الخاصة. وحتى تلك الممتلكات التي هي جزء من مهرها. واعتبر أن كل عقد تعهده المرأة دون علم زوجها وإذنه لاغٍ حكماً. وفي مثل هذه الحالات كان للرجل كامل الحق في أن يؤديها بالعقوبات الجسدية. كانت تعليمات الكنيسة تدعي الرجل أن يستعمل مع الزوجة العاصية «الجلد المظهر» في حين أن القانون المدني كان يسمح بالعقوبة الجسدية القوية للزوجة العاصية. لكنه منع الأزواج من استعمال الأسواط الضخمة في سبيل ذلك. مما يدل على أنها كانت في الواقع مستخدمة في عام ١٨٢٨م في ولاية ميسيسيبي ثم إلغاء القانون (الذي كان من طينة آثار القانون الإنكليزي) القاضي بحق الرجل في أن يضرب زوجته بسوط لا يزيد ثقله عن ثقله المنصر. وتم قصر حق الرجل في استعمال العنف مع الزوجة على الحالات التي كان فيها يدافع عن نفسه ضد أذى جسدي من طرفها عليه أو على أطفاله في عام ١٨٧١ قضى القانون في ولاية كارولينا الشمالية بأنه ليس من حق الزوج تحييد أي طرف من الطرفين أن يضرب زوجته. ولكن القانون نفسه منع في الوقت نفسه أي تدخل خارجي أمر بتقوية الرباط الزوجي إلا إذا تم إثبات حدوث أذى جسدي يلزم في جسد المرأة (Sociometry, 1987).

إن حقوق الأطفال كانت عبر وقت طويل محدودة جداً مثلها مثل حقوق المرأة. وعندما كانت المرأة تعتبر ملكية خاصة للرجل فقد كان ينظر إلى الأطفال باعتبارهم ملكاً خالصاً للأبوين. إن مفهوم ملكية الآباء لأطفالهم قد تكرر صراحة في قانون حمورابي في عام ٢٠٠٠ قبل الميلاد. كما أن القانون العبري العائد إلى ثمانية عام قبل الميلاد قد أعلن أن قتل الأب أو قتل الأم يعتبر أمراً مسموحاً به لهم (Sociometry, op.cit). في العصور القديمة كان الأطفال يعتبرون كائنات خاصة بالوالدين وخاصة الأب. الذي كان يملك سلطة مطلقة في تعامله معهم. والمتصفح للأساطير القديمة للمحضارات المختلفة يرى بوضوح كيف أن قصص قتل الأطفال وخاصة على مذبح الآلهة كان شائعاً جداً. تتحدثنا الأساطير اليونانية مثلاً عن أن الفاعسون قد ضحى بابنته الشابة ابديغينيا على مذبح الآلهة استرضاء لهم ليسوقوا الرياح المواتية لأسطوله البحري في إحدى الغزوات البحرية. أما القانون الروماني القديم فقد أباح لأباء بيع أو قتل أبنائهم إن رأوا ذلك

ضرورياً (Balcerak, 1988) وفي المصادر العربية قبل الإسلام كان الأطفال يعانون معاملة شبيهة، كما لو كانوا من ممتلكات الأب. كان في مقدور الأب أن يتصرف بأقله كما يشاء، فكان من الممنوع له حتى أن يقتلهم إذا شاء. ذلك، إذا كان طفلاً وألم يكن لديه ما يطعمهم إياه. وقد لاقى هذا المثلوك استهجافاً شديداً من القديسة الإسلامية، وتم تصحيحه بوضوح في القرآن الكريم مولاناقلوا أولادكم خشية إصلاق نحن نرزقكم وإياهم، إن قتلهم كان خطئاً كبيراً (سورةالأنعام: ٢٨) وكانت عملية الواد (بفتح الهمزة) تتم بشكل خاص تجاه البنات، وهو ما يصفه القرآن باستنكار شديد. وإذا بشر أحدكم بالأنثى ظل وجهه مسوراً وهو كظيم<sup>(١٥)</sup> يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون لم يدسه في التراب إلا سوء ما يحكمونه (سورة النحل: ٥٨، ٥٩).

في اللاتيا، وحتى القرن السادس عشر، كان بعض الأطفال أحياء تحت أبراج الأبنية العلية في حال كونهم غير مطهرين أمراً مألوفاً، وقد كانت معاملة الأطفال للتصف بالضمية والشدة بشكل خاص في عصر النهضة الصحافية، كان الأطفال يعانون في ظروف صعبة وإساعات طويلة ويعودون بفساد وبالإصابة إلى ذلك. كان يتم إعادتهم إلى المنزل غالباً عن طريق أشكال سريعة من الضرب والاضطهاد.

في عام ١٦٤٨ صدر في الولايات المتحدة الأمريكية قانون يهدف إلى معالجة الأمل في ضبط سلوك أبنائهم، إذا كانوا غير مطهرين. نفس هذا القانون على إمكانية قتل الأطفال في سن ١٦ عاماً إذا ما يصفوا، أو ظنوا كلاماً بديهاً، أو كانوا غير مطهرين لأزواج أبيهم أو أمهم، على الرغم من كونهم قد تربوا بأسلوب مسيحي، ولم يتم استخدام أشكال شديدة من طرق التربية معهم (Stearns, 1987). وفي عام ١٨٧٦ كانت هناك فتاة صغيرة تتعرض بشكل متكرر للضرب المبرح من جهة أبويها بالبنين، فابلاغ الجيران عما يجري للفتاة من فظائع المدمية الوحيدة الموجودة في تلك الوقت في المدينة، وهي جمعية التوقف بالحيوان. وعلى إثر هذه الحادثة تم تأسيس أول جمعية لحماية حقوق الطفل في الولايات المتحدة الأمريكية (Kushner et al., 1992).

في بولونيا وفي الفترة من عام ١٩٢٤-١٩٢٨، كان يتم سقياً الكشف عما يتوارى بين ٦٩ إلى ١١٧ حالة قتل طفل. وما يتوارى بين ١٤٦٢-٢٤٧٨ حالة إلقاء طفل وضيق على ناضية الطريق (Kuczmarsk, 1979).



وحيالياً، ورغم تطور القوانين القانونية التي تضمن للطفل حقوقه، ورغم توقيع العديد من المواثيق الدولية التي تتعلق بحماية حقوق النساء والأطفال فإن العنف في الأسرة لم يختفِ، ومازالت الإحصائيات الآتية من אחד للمجتمعات الإنسانية نظراً لتغلغل عن عدد كبير من الحالات التي يتم فيها انتهاك هذه الحقوق بشكل صارخ. وولدت العلماء الانتباه إلى أن هذه الإحصائيات لا تعكس بلامة الحجم الحقيقي لصورة النساء لأنها تسجل فقط أشد الحالات تطرفاً، تلك التي تخرج من السيطرة الأسرية المحكمة. إن العنف والعنف في الأسرة يعتبر من مواضيع «التابو» التي يحرم الإفصاح عنها للغيراء. ولكن بعض الحالات المتطرفة تصل بأعراضها إلى المستشفيات والعيادات الطبية وتظل الحياة الأسرية سرّاً لا يطلع عليه الطرباء. ويؤثر بعض الباحثين إلى أن هذه الصمعية والسرية، وإن كانت يمكن لها أن تعيق الروابط الاتصالية، وأن تسهم في تشكيل الروح الجماعية الأسرية، ولكنها يمكن كذلك أن تسبب في القول الاتصالي والشعور بالعجز عند أفراد الأسرة في مواجهة المشكلات الأسرية المستعصية، إذ لا مكان لعدم كي ينجوا إليه للحدث من هذه المشكلات (لأن هذا سيجعل أي محاولات لمعالجة الاجتماعية لا يستطيع بسبب هذا الموضوع أن ترمد مشكلات الأسرة، ولا أن تقدم بالمساعدة اللازمة عند الضرورة (Datta, 1991; Ob- (Schneider, 1989) ويشفي أن نضيف هنا أن الروابط الاتصالية بين أفراد الأسرة ومخاوفهم من العواقب الاجتماعية والقانونية المختلفة، تزيد من صعوبة الإفصاح عن مثل هذه الحوادث الأسرية للزوجة (Steinmetz, 1987).

إن موضوع العنف الأسري كموضوع للبحث العلمي هو موضوع حديث نسبياً، ومن أوائل الإشارات التي وجهت انتباه الباحثين نحو هذا الموضوع هي الآثار السلبية لبعض الممارسات العنيفة ضد الأطفال، التي وجه الانتباه إليها طبيب الأطفال الأمريكي هنري كيبب، حين أعلن في عام ١٩٦١ عما أسماه «متلازمة الطفل المصطهد». ولكن الوعي الاجتماعي العام بخطورة هذه المسألة لم يتشكل إلا في السبعينيات، حين تزايد عدد القتلات والتملكات المنسوبة التي حاولت أن تشرح عواقب استخدام العنف في معاملة الطفل. (Kishori et al., 1992; Steinmetz,

## ٢- العنف بين الزوجين

يمثل العنف الزوجي تجاه المرأة في إيجارها على الموضوع جنسياً واجتماعياً واقتصادياً. والعنف الذي الجسدي أو المعنوي بها (Kashani et al., 1992)

تظهر أوتل الأبحاث حول العنف الزوجي في ستينيات هذا القرن. تمت تأثير الحركات النسائية ومنشوراتها (التي ركزت كذلك على العنف الموجه ضد الطفل، لكن الوعي الاجتماعي بحظيرة عند المسألة لم يشكل إلا في وقت متأخر بالمقارنة مع قضية العنف ضد الأطفال، لأن النساء كن يدركن كضحايا ومشاركات في المسؤولية ما يجري لهن ومسئولات عن تصرفاتهن. وبالإنساق إلى ذلك فقد كان من المفيد عموماً أن للرجل الحق في أن يضبط سلوك زوجته حتى عن طريق القوة الجسدية (Kashani et al., 1992) ولقد بينت أبحاث قام بها اهلين (W. Appleson) في عام ١٩٨٠ باستخدام استطلاع مزم على النساء الأمريكيات اللزوجات- أنه من أصل ٦٢٠ مضموعة فإن ٢١٩ امرأة (أي ٣٥٪) قد تعرضت للضرب مرة على الأقل من قبل أزواجهن (الرجع السابق) وفي عام ١٩٨٤ تم نشر نتائج بحث يدل على مدى انتشار الضغوط العدوانية التي تتعرض لها النساء الأمريكيات. فظهر أن ٤٦٪ من النساء كن في طفولتهن ضحايا للعنف الجسدي من قبل آبائهن، و ٢٢٪ من قبل أخواتهن، وكان حوالي ٢٢٪ منهن شهوداً لعنف الجسدي حول أزواجهن، و ٢٤٪ شهوداً للعنف الجسدي لأبائهن حول أخواتهن، و ٢٩٪ شهوداً لعنف أخواتهن تجاه أخواتهن. وهذا ذلك فقد افاد ٦٥٪ من المضموعات أنهن استخدمن العنف بفاعلاً عن أنفسهن أو للاستقام من أزواجهن. في حين افاد ٨٪ منهن بأنهن يستخدمن العنف ضد أزواجهن على حين يصرفون تجاههن تصرفاً عادياً (أبحاث L. Walker) نلاً من (Stetsmetz, 1987) ويعني هذا أن الضغوط العدوانية للأمريكيات كانت متنوعة. فهن قد المعلن العنف كضحايا، وكضاطين، وكشهود عليه. وفي أبحاث Gelles & Strain & Strain metz التي تم إجرائها على نطاق واسع في السبعينيات، تبين أن ما يقرب من ٨٩٪ من العلاقات الزوجية في أمريكا كانت قد انطوت على شكل من أشكال العنف الجسدي، وأن ثلث هذه الحالات هم نساء تعرضن للعدو الضرة أكثر من خمس مرات في العام الواحد، وأنه في معظم حالات هؤلاء أي عنوان أحد الأطراف إلى عنوان مضاد من الطرف الآخر. ومن نتائج البحث نفسه نجد أن ٤٪ من النساء الأمريكيات (أي حوالي ١,٨ مليون امرأة) يواجهن خطر التعرض لأي جسدي

طبع إثر ضرب أزواجهن لهن باتوات مقترعة، أو دفعهم لهن بقوة، أو الاتيصال طويون بالكمات أو تهديدهن باستخدام السكن أو السمس. وقد قام الباحثون أنفسهم بتكرار هذا البحث بعد عشر سنوات، فثبتت بالفارقة أن هدف الأزواج قد انخفض بوضوح، فقد انخفض معدل الضرب بالأموات والذبح والضرب بالقيد بما يزيد على ٩٠٪، في حين انخفضت حالات الركل والضرب بالقبضة والتهديد باستخدام السلاح بما يزيد على ٩١٪. ورغم هذا الانخفاض فإن ١٠,٢ مليون زوجة أمريكية ما زالت تتعرض للضرب مرة واحدة على الأقل خلال العام الواحد. وفيما يتعلق بالعنف النفسي فقد افاد ٥٠-٨٩٪ من المثيرجات الأمريكيات بأنهن يتعرضن له بانتظام. وقد وصف شخص هؤلاء معدل التعرض له بأنه «غالباً جداً». وقد وصفت واحدة من كل ١٥ من هؤلاء النسوة هذا الشكل من أشكال العنف بأنه «القتل النفسي» (Scheidt, 1987).

إن ظاهرة الاضطهاد الجنسي والنفسي تجاه الأزواج موجودة كذلك. وإن كانت توجد بنسب أقل كثيراً بمقارنتها بعد النساء، المصطهدات. إذ أثر ٢٠٪ من أصل ٦٠٠ مفعول من الرجال بأنهم كانوا أو لا يزالون يتعرضون للضرب من قبل زوجاتهم. وتشير النتائج الآتية من بلدان مختلفة في العالم إلى أن هذه النسبة بالفارقة مع عدد المثيرجات المصطهدات هي نسبة تقارب ١٢/٩. ومن المحتمل أن يكون عدد الأزواج المصطهدين أكبر من هذا، ولكن القيم القليلة المتاحة تجعل الرجال يخطئون من البوح بحالاتهم إلى عهد غير بعيد كان الرجال الذين يمتصون لغنائهم بأن يضربتهم يعاقبون على ذلك في بعض البلدان، فمثلاً في فرنسا كان مثل هذا الزوج المصطهد يخطأ فتوضع عليه ثياب مضطكة، ثم يجبر على ارتداء حمار ويظهره إلى الإمام محسباً بذيل الصغار. بعد تقييد يديه. أما في بريطانيا فإن مثل هذا الرجل كان يُضرب علناً بالمزمار، ثم يستلمه حشد من الرجال ليتمسكوا برميته في الهواء، على أنزع الحشد الساخن المشوح (الرجع السابق). ورغم أن مثل هذه المفعولات قد اختفى اليوم فإن الضحل والنفوف من المسخرة والاستهزاء يجهلان الرجال في حرج من الإصباح عن تعرضهم لثل هذه الممرات.

## ٢-١: عوامل الخطر

يمكن أن تعيز نوعين من المثيرات التي تظهر غالباً لدى فاعلي وضحايا العنف الزوجي. فبالأول يظن على هؤلاء الأشخاص أن يكونوا قد تعرضوا في أسرهم الأصلية لمثيرات العنف بدرجة

تفوق ما يتعرض له غيرهم إن معظم الأزواج الذين يتبادلون السلوك العدواني فيما بينهم هم أشخاص تعرضوا للعنف في طفولتهم، وكانوا مهلكين اجتماعياً، أو أُنعت تربيتهم بطرائق متشددة يؤكد بورمان أن ٢٩٪ من عينة البحث الذي أجراه على النساء المتسلطات، تربوا في بيوت كن فيها شهيداً على العنف الجسدي بين والديهم، وأن ٨٢٪ منهم كن ضحايا لخلل هذا العنف (Bergman & Brismar, 1992) كما دلت أبحاث روبي التي أجراها في عام ١٩٩٧ على الزوجات المتسلطات، على أن ٨١٪ من الأزواج المتسلطين و ٢٢٪ من الزوجات المتسلطات قد تعرضوا للعنف الجسدي في طفولتهم، كما بين (A. Parker & W. Schumaker) أن ٨٦٪ من النساء المتسلطات اللاتي قُلن قد تعرضن للاضطهاد في طفولتهن كذلك أما (Rosenbaum & O'Leary) فقد اتفقا بأن الضحايا اللتين من بيوت كانت فيها أمهاتهن عرضة للاضطهاد من قبل والديهم يشكلون خطراً كبيراً بكثير من سواهم في أن يصبحوا الزوالاً عندهن (Steinmetz, 1987) وقد أشارت نتائج بحوث أجراها Palfrey ومعاونيه في عام ١٩٨٩ إلى أن الأطفال الذين شهدوا وهم في سن يتراوح بين ٦-١٩ عاماً أحداث عنف بين والديهم قد تطوروا فيما بعد لتوجهات متطرفة وخاصة تجاه العنف، كالسكن، إهمل الشكافة، بلقاء بالقلعة مع أطفال آخرين ثم يبروا يمثل هذه الضربات (Kashner et al, 1992).

وثانياً يمر هؤلاء الأشخاص بمرات تؤدي إلى تشكيل نموذج متعدد فيما يخص الأدوار الجنسية إن هناك عوامل تؤثر مباحاً للعنف الزوجي، وهي عوامل تظهر في الظروف الاجتماعية العامة، مثل التوقف الاجتماعي العام من العنف ومن العنف من النساء بشكل خاص، وكثيراً ما يكون التفسير للعنف موجوداً في وسائل الإعلام في التعبير عن فداة بأن الزوجة ملكة لزوجها، وأنه يفعل معها ما يريد وما يراه مناسباً دون الحاجة إلى تدخل أو ضبط اجتماعي خارجي إن الرجال كانوا قد نشأوا اجتماعياً حتى كانوا غيابة الأبوا دور «الرجل الطيفي»، والذي ينبغي عليه أن يكون قاسياً، عليه ألا يبتكي ولا يظهر أي مشاعر رقيقة، ويمكنه من ناحية أخرى أن يظهر مشاعر الغضب والثور (O'Neil, 1981) إن هذا النموذج يتم نشره والدعاية له في الكتب والأفلام، ومن المطلق أن العدوانية تكون واحدة من سماته الأساسية (Finkel & Kir, 1988) إن الشباب يتعلمون أن هناك رابطة قوية بين الجنس والعنف، وأن العنف هو من طبيعة الرجل، وأنه ظاهرة طبيعية وعامة، بل ومطلوبة، لأن النساء، يتعطشن للرجال الأقوياء، أي

المرزوقين والعنوايتين. ولقد أظهرت أبحاث (Rowe) أن مفاهيم السلوك الجنسي تراكبت لدى كثير من الفحوصين من ثلاثيد الدارس الثانوية وطلبة الجامعات مع العنف. إن مفاهيم الحب الجنسي وأفلام الجنس والأفلام الجنسية بدت للفحوصين مترابطة، بل وأحياناً متطابقة. (Rowe, 1987).

كثيراً ما يطرح ضحايا العنف وشهوده على التخصصيين سؤالاً عما إذا كان الاعتماد على الكحول أو غيره من أنواع الاعتماد سبباً لوقوع العنف في الأسرة، وبالحق ما يظهر في حملات الرعاية الصحية لأشكال الإصابات العقلية فحواه أن «التيار النظري-الفوقاء» تؤدي بالمرء إلى أن يشرب زوجته وأولاده. والحق أن كثيراً من البحوث قد خلصت إلى وجود معاملات ترابط دالة بين الإدمان وبين العنف في الأسرة، لكن معظم الباحثين لا يميلون إلى تفسير هذه النتائج على أنها دليل على العلاقة السببية بين هذين التفسيرين (Pagelow, 1984). ولقد أكد الانكليزي (Appelton) أن نمية الدسج بين الآباء المضطهدين لأطفالهم تصل إلى ضعفي لضعفين بين سواهم من الآباء. ومن أبحاث هذا الباحث ينتج أن حوالي ٥٠٪ من الآباء العدوانيين وزوجاتهم المضطهدات يعانون من مشكلات مع الكحول. وتشير الأبحاث نفسها إلى أن حوالي ٥٠٪ من مضطهدي الزوجات وضحاياهم كانوا يعانون من مشكلات متعلقة بشرب الكحول الزائد عن الحد (Bergman & Brismar, 1992). وقد خلص الباحثان (L. Fruchman و D. Synder) بنتيجة تحليل سجلات عيادات رعاية الزوجات المضطهدات في عام ١٩٨١ إلى أن ٢٣-٣٦٪ من هؤلاء النسوة لسن إلى الكحول كمسبب لمواقف العنف (Saunders, 1992) ثم إن هناك كذلك عنبداً من الأبحاث التي تشير إلى أن الكحول يلعب دوراً مهماً في حياة مرتكبي العنف الأسري. وإن الكحولية موجودة عند جزء كبير من هؤلاء الفاعلين. غير أن هذه الأبحاث لا تخلص إلى نتائج مقارنية فيما يتعلق بمجم انتشار الكحول بين هؤلاء الفاعلين. ففي حين يستدل Gelles أن نسبة الضميين منهم تصل إلى 73.٨ فإن (Carlson) قد سجل ٦٠٪، (Labbell) ٧٢٪. وقد تمه يرحلحان إلى أن نتائج البحوث على ضحايا العنف تعطي نسباً أعلى مما تعطيه نتائج البحوث على الفاعلين. لأن هؤلاء الأشهرين يميلون إلى التقليل من حجم هذه الظاهرة عندهم. ويوجد كذلك معطيات عن ازدياد نسبة مجرمي المظدرات بين مرتكبي العنف الأسري. فقد بلغت هذه النسبة في أبحاث روي ٧١٪، أما في أبحاث (Labbell) فوصلت النسبة إلى ٧٩٪. وفي أبحاث لبلتون إلى

٧٧/ ويتوقع (Barnett & Pagan) أن هؤلاء وإن تولفوا عن تعاطي الضربات أو الكحول للإيمان لم يتولفوا بالضرورة من أن يكونوا عدوانيين (Bergman, 1992). ويرغم أن الترابطات عالية إلا أن التفسيرات ليست واحدة لدى الباحثين. إن هذه النتائج لا تعني أن إحدى الظاهرتين هي مسبب للآخرى. ومن المحتمل جداً أن تكون الظروف التي تشجع على الإيمان هي في الوقت نفسه ظروف مولدة للعنف. ومن المحتمل كذلك أن تكون هذه الفئات من العلاقة السببية بين العاملين نتيجة من التفاعلات الاجتماعية الناجمة للإيمان، أو نتيجة للعوامل الدفاعية اللاشعورية عند الضحايا أو عند فاعلي العنف.

إن هناك عدداً غير قليل من الأشخاص الذين يشهدون، ولكنهم غير عدوانيين، إضافة إلى أن هناك أشخاصاً ليسوا بدميين ولكنهم غالباً ما يدخلون العنف في علاقاتهم بالآخرين. ثم إن الخطائص نسبة الإيمان في بعض البيئات الاجتماعية لا يرتفع بالضرورة معط في شتير حالات العنف الأسري. وهذه الأسباب فإن ههنا من الباحثين يرون أن الكحول وغيره من مسببات الإيمان إنما يتم استغلالها كعذر للتصرف العدواني (Pagelow, 1984; 1992). إن الشخص العدواني يستطيع بهذه الطريقة أن يتجنب المسؤولية لأنه يزعم أنه كان ثملًا ولم يكن يدري ما يفعل. بل إن البعض يدسرون هذا الارتباط بين العنف والكحول بأن هناك أشخاصاً عنيفين يشرعون من أجل أن يفعلوا ما لا يستطيعون فعله في حالة السمع. فيشكون المسكر عذراً لهم. ومن هنا يرى هؤلاء أن مثل هذا الاعتقاد بالعلاقة بين الإيمان والعنف قد يكون اعتقاداً خطراً لأنه يذهب بحسب المسؤولية عن كامل الشخص العنيف ليطعها على أكثر الزعم للإيمان (Pagelow, 1984; Kashani et al., 1992; Steinmetz, 1987).

## ٢-٩: أنماط المعتدين

تشير الدراسات التجريبية والملاحظات الميدانية إلى أن للأزواج العنيفين صفات شخصية مختلفة تؤدي إلى الاختلاف في طابع العنف الذي يمارسونه. وعلى أساس هذه الظروف حاول بعض الباحثين أن يحددوا تصنيفات خاصة للمعتدين من الأزواج مثلاً يميز Elbow أربعة أنواع من الأزواج العدوانيين: الأول هو النمط المسيطر الذي يعامل زوجته كما لو أنها «شيء» يحاول أن يهزم طوعاً أو بغيره. والثاني هو النمط المتخبط (التراجع) الذي يعيش في العادة مشاعر

مناقشة تجاه شريكه الحب والغضب والقراءة. إنهم أشخاص يفتقرون من اهتمامهم جزئياً كبيراً لتقبل شريكاتهم لهم، ويحاولون بالتالي أن يحصلوا على موهن ورضاعن. والثالث هو النمط الباحث عن الدعم، والذي يبحث عن تعزيز صورته عن ذاته في هويته وفي هويته الآخرين، بما فيهم الشريكة. الرابع هو النمط المستمتع أو التوحد، الذي يرى في شريكه جزءاً من نفسه (Saunders, 1992).

وهناك تصنيف آخر اقترحه جمعية (Moe-McDonald) وهو يميز بين نوعين من الزواج العدوانيين: النمط الضارب (Hater) والنمط المضطرب (Batterer). يتكون الشخص الذي يقع ضمن النمط الأول ميلاً إلى الشعور بالمسؤولية عن العنف فيحاول أن يحترق الضحية من نوبات غضبه التي لا يستطيع أن يسيطر عليها. أما أفراد النمط الثاني فإنهم يحاولون إلى استخدام أشكال تشد توتراً وقسوة من السلوك العنيف كالضرب وسوء المعاملة، وهم يرفضون الاعتراف بمسؤوليتهم عن عدوانهم. فيلتصق هذه المسؤولية على الضحية نفسها عادة.

أما (Stoney & Key) فقد ميزا برعين من العدوان على زوجاتهم: النمط المقتطع، ويصف أفراد بالسيطرة النسبية على أفرادهم وعلاقاتهم بأنفسهم بين وقت وآخر ويجعلون ضحاياهم وعدوانيين. أما النمط الثاني فهو النمط المستمر، الذي يكون أفراد دائمي الاضطهاد والعوان على ضحاياهم. فتراعم يستجوبون بالغضب والعوان تجاه كل إصباط يواجهونه (Saunders, 1992). وقد ميزت (Steinmetz) نمطين من الزوجات العدوانية: يصف أفراد النمط الأول بالاستفزاز والاستمرار في التبادل، واستخدام العنف من قبل كلا الطرفين، أما في زوجات النمط الثاني فإن المرأة وإن كانت تتعرض لنفس الشدة من الهجوم العدواني، فإنها لا تستفز شريكها ولا تبادل السلوك العدواني. وتضيف فتبينت أن الزواج من النمط الأول (أي الذين يتبادلون العنف فيما بينهم) غالباً ما يعانون من مشكلات تتعلق بتعاطي أو إيمان الكحول (Steinmetz, 1987). أما (Fagan, Stewart & Hansen) فيميزون نمطاً من العدوانيين الذين يقتصرون عدوانيتهم على حياتهم المنزلية، مقابل نمط العدوانيين عمومياً في الأسرة وخارجها. ويطلق هذا التمييز الأخير اعترافاً وتقييداً من باحثين عديدين إن الأشخاص العدوانيين داخل الأسرة وخارجها يستخدمون عادة أشكالاً أقسى من السلوك العدواني. ويشجع بينهم إيمان الكحول بالمقارنة مع أفراد النمط الآخر. أما من يكون عدوانهم مقتصرراً على أفراد الأسرة فقط فإنهم يكونون متعلقين بقوة

بأسرهـم. وفي حال التعرض لمعطر الطلاق فإنهم يبدون ميولاً واضحة لمحاولات الانتحار، وغالباً ما يتحرق أفراد هذا الصنف بالمسئولية والذنب في اطلب استخدامهم العنف.

ولد ميز (Condell) انطلاقاً من بحث أجراه على 440 من حالات العنف الزوجي، ثلاثة أنماط من مرتكبي العنف الزوجي: النمط الأول هو نمط "المتعدي الغزالي" الذي لا تكون سلوكياته العدوانية شديدة الفسوة والتطرف، وإنما ما يحصل الأمر إلى حد تعرضه للطبقة القانونية. وهو يظهر غالباً الخطف والتمسك على ضحاياه بعد أن يعتدي عليهم النمط الثاني هم "السوسيوپاثيون" (المتصرفون اجتماعياً)، الذين يُلحقون بضحاياهم درجات شديدة من الأذى، سواء كانت ضحاياهم من أفراد الأسرة أم من خارجها، وهم تسبباً أكثر عرضة للملاحقة القانونية نتيجة لذلك. أما النمط الثالث فهم السيكوباتيون، الذين يستخدمون أشكالاً بالغة التطرف من العنف، ويستخدمون السلاح والاثبات الخطرة أثناء غزواتهم (Saunders, 1992).

من كل ما سبق نرى أن في الإمكان أن نفرق بين نوعين من الأزواج العنيفين: النمط للسيطر، والنمط للتحلُّق الداخلي. إن الزوج المتعدي للسيطر يبدى أنماطاً من السلوك العدائي للمجتمع، ويستخدم أشكالاً تشد من العنف سواءً مع زوجته وأهل بيته أم خارجه، وتكون اتجاهاته مهيأة للمرأة معاقبة وتقلدتها بشكله، وهو لا يبدى أي شعور بالذنب أو المسئولية عما يستفعله من العنف. إنه يكون غالباً سيد البيت المطلق، فيحتفظ فيه لنفسه سلطة مطلقة يساعد الخوف والترهيب. أما الزوج المتعدي للتحلُّق فهو شخص يلتمح ويخبط مشاعره وسلوكياته السلبية، وحين يبدى شيئاً منها فإنه يحاول في العادة أن يحصل على الصفح والسماح. فيبدى نحو ضحاياه الحب والحنان، وهو هادئ، عامة في مظهره الخارجي وفي سلوكه خارج بيته، ويلتزم بتفويض العصب والتوتر الذي يحميه خارج بيته (في عمله مثلاً) في بيته لاحقاً.

إن تصنيفات المعنفين من الأزواج - شأنها شأن كل أشكال التصنيف - ليست كاملة، وينجم هذا قبل كل شيء من حقيقة أن العنف الزوجي ليس متعلقاً فقط بسلوك وشخصية الفاعل فقط، بل كذلك بنمط التفاعل الذي يجري بين الزوجين. ويدهم هذا الافتراض حقيقة أن معظم حوادث العنف الزوجي تبدأ من أشكال من العدوان التعويضي الانتقامي، التي تنبع على شكل انفجارات غضب، ويمرر الوقت بقلبي هذا السلوك العدواني شيئاً من التعزير، مثلاً من خلال خضوع الزوجة، وعند ذلك يتعلم المتعدي أن يستخدم العنف لتحقيق أهدافه، فيصبح العدوان عنده وسيلة



٧ تعبيراً، بهدف إلى إحرار السيطرة وإحكامها على الضحية (Neidig, Friedman & Coll).  
 Saunders 1992، ص ١١١

## ٢-٣: الطابع التفاعلي للعنف الزوجي

إن صفات شخصية العنف الزوجي وتصرفاتها تؤثر على نمط التفاعل في علاقة الزوج بالأكمل، ولا يقصد بهذا تحميل الزوجات مسؤولية حدوث الزوجين طويلاً، ولكن بقصد توجيه الاهتمام لواقع أن صفات الضحية هي جزء لا يتجزأ من النظام الأسري، وأن هذه الصفات تؤثر دون شك في شكل وإنهاء وشدة السلوك العدواني الناتج

ولقد توصل (Synder & Fruchman) بنتيجة بحث أجريه في ملجأ خاص لضحايا العنف من الزوجات، إلى تمييز خمسة نماذج من سلوك النساء المضطهدات. النموذج الأول تقوم به النساء اللاتي يحتلن بروابط ثابتة مع أزواجهن، وهن يبرزن هدوؤهن عن طريق عزو المسؤولية إلى الظروف الصعبة، سواء كانت هذه الظروف مؤقتة أم دائمية، وهن غالباً يتصلحن مع أزواجهن من خلال ممارسة الجنس، ويخرجن حوالي ٩٠٪ من هؤلاء النساء من الملجأ ويعدن للحياة مجدداً مع أزواجهن أما النموذج الثاني فتلك نساء يحتلن بروابط مضطربة وغير ثابتة بأزواجهن، روابط مليئة بالرعب والخوف، وتتخللها فترات انفصال مؤقتة وبعيدة ورغم أن هؤلاء النساء يتعرضن أحياناً لأذى بالغ وإهانة عميقة فلهن يرجعن رغم ذلك إلى الحياة مع مضطهديهن، ويتصلحن معهن من خلال ممارسة الجنس. ويشكل النموذج الثالث نساء يشعرن بخوف شديد من أزواجهن إلى درجة أنهن لا يحاولن حتى الدفاع عن أنفسهن بل في شكل إما النموذج الرابع فتعرضن ما تتعرضن النساء، فهن اللواتي ضحية العنف الزوج، ولكنهن وأزواجهن في الملجأ بسبب الأذى الذي يتعرضن له أطفالهن، ويكون قرارهن بترك الزوج في العادة قراراً عاجزاً ونهائياً. ويشكل النموذج الخامس نساء فاضن معظم حياتهن في أسر عدوانية، فعند الطفولة كن ضحايا عدوان الوالدين وإساءتهم، وفي سن الرشد تخطلن هؤلاء النساء العنف ككثير مخطوم، وعلى أنه جزء أساسي من حياتهن تتواجد هؤلاء النساء في الملجأ لفترة قصيرة عرياً من هجوم ضيف بطوقته، لكنهن سرعان ما يعنن أفرادهن بعد ذلك إلى بيوتهن من جديد (Oulksa et al.,

1986)

يؤكد جيلز وشتراوس وشتاينبرغ أن العنف الزوجي كثيراً ما يأخذ شكل حرب متبادلة يستخدم كل من طرفيها العنف. وإن لم يكن استخدامهما له متزامناً بالضرورة (Strauss, 1987). وقد اشارت بحود سايونز إلى أن العنف النساء غالباً ما يتخذ الطابع المتعاقبي (Paperna, 1992).

وقد بدأ الاهتمام منذ عهد قريب بالعمليات المعرفية لطرفي الصراع الزوجي. فقد قام فريق بحث بدراسة عملية العزو (Attribution) لدى كل من الشخصية والمعتدي. فبين أن غالبية المتضايعين يعزون المسؤولية عن العدوان إلى الذات لنفسه. في حين أن أغلب المعتدين يعزون هذه المسؤولية إلى الظروف المعيشية الضاغطة (Holtzworth-Munroe et al., 1992).

وقد تبين كذلك أن الأزواج العدوانيين يكتوبون مبادئ للاعتقاد بأن سوء تصرف زوجاتهم، وإن لم يكن مدوناً بشكل صريح، تلهم من قوابهن السيئة ومواقفهن السلبية تجاه الأزواج. ومن هنا يرى أن التفاعل بين أطراف الصراع ينعكس على القابلية لخطية (لا يعثر عنها بصراحة) يمكن لها أن تلعب دوراً أساسياً في تطور الأحداث والتغيرات حدة الصراع. وأما فيما يتعلق بالعزو الذي تستخدمه النساء، فيما يتعلق بدور الزوج أو الزوجين فإن معظمهن يميلن إلى العزو على أنفسهن، أو على سوء الظروف العامة، في حين أن بعضهن الآخر يميلن إلى العزو كإسأل المسؤولية على أزواجهن فيما يخص أفعالهم طبعاً (الرجوع السابق نفسه).

تصف الباحثة القايور وولكر ظاهرة العنف الزوجي على أنها ارتفاع تدريجي للتوتر بين الزوجين (انظر الرسم). في هذا المنظور ترى وولكر أن العنف يتطور وفقاً لثلاث مراحل: في المرحلة الأولى يرتفع التوتر بين الزوجين لأسباب عادية يومية. وفي هذه المرحلة يأخذ العنف شكلاً ظرفياً منخفضاً نسبياً. وفي المرحلة الثانية يصل ارتفاع التوتر إلى درجة تظهر معها شدة الزوجين (أو أحدهما) على الاحتدال. ويحدث حدوث انفجار مفاجئ. وتزداد بين الزوجين. يستخدم فيه أحدهما (أو كلاهما) شكلاً شديداً من العنف بالمطارقة مع ما يصحبه (التسرب مثلاً). وقد تستجيب الشخصية (الزوجة غالباً) عند ذلك بالانسحاب والعزلة. أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة هدوء وسلام ومصالحة. مع انخفاض واضح في درجة التوتر بين الزوجين. ولكن بعد مرور بعض الوقت يبدأ التوتر في التزايد من جديد. لينصل الزوجان مرة أخرى في المرحلة الأولى وهكذا (Kishori et al., 1992).



الرسم ١: مراحل ظهور العنف الزوجي من منظور البنسور وولكر (مقتلاً عن Stets and Jex, 1987).

إن منظور وولكر هذا مهدد لتوسيع عملية تشكل ظاهرة «العجز المكتسب» عند بعض النساء من ضحايا العنف الزوجي (بحسب هذا المنظور) إلى يتكهن مع الوضع بالسعي إلى تغيير سلوك أزواجهن (أو على الأقل يكثر في ذلك). ومن هنا فإنهم يفتقن مفهوم في علاقة «طبيعية» أو فقط من هذه العلاقة أو بعضهم أو حتى يتقبلون ويوافقون على العنف على أنه «قدوم» (Stets and Jex, 1987). وبالنتيجة يمكن لهذا أن يزيد من احتمال ظهور أشكال متطرفة القسوة من العدوان الزوجي، مثلاً حين تتوقف الزوجة فجأة دون أي سبب عن أن تكون سلبية، فتقوم بقتل زوجها في ثورة غضب مدافعة عن النفس (Kishori et al., 1992) وتصنف شتيفنيز بأن من العوامل التي يمكن لها أن تسبب في تصاعد التوتر في المرحلة الأولى عوامل اجتماعية عامة، مثل الوضع الاقتصادي السيئ، أو عوامل خاصة بالأسرة نفسها، مثل سوء التواصل بين الزوجين وما ينجم عنه من سوء فهم، التحكم وغيرها (Stets and Jex, 1987). ولقد أكدت أبحاث وولكر أن فترة الهدوء والتصالحة بين الزوجين - المرحلة ٢ - تفقد طابعها الانفعالي بمرور الوقت، لأن المعطين يدركون بعد فترة عبر شخصيتهم واستسلامها، فيفتقرون شعورهم بالذنب وتلك هذه الأبحاث كذلك على أنه بعد العوامل الأولى للعنف فإن ثلثي العنساء قد أظهروا الحب والحنان والرجاء بالمعنى والصفح، ولكن في المراحل المتأخرة من العلاقات العدوانية فإن ١٠٪ فقط من العنساء أظهرن مثل

عند الشاعرة. ويعني هذا أن العدوان يكون في بداياته ذا طابع انفعالي تعبيرى، ولكنه يمرور الوقت ويقلب إلى عدوان وسلبى. يهدف إلى ضبط سلوك الزوجة والسيطرة عليها (Sachs, 1992). ويرى بورمان وشركاؤه أن شدة شعور مشاعر الغضب التي تعيشها الزوجات انضبطت ذات قابلية للمقارنة مع تلك التي تعيشها النساء الأخريات. ويوجد أن ضبط الانضباطات غالباً ما يلحق طابعاً دفاعياً، إذ يواجهن تصاعد التوتر في المرحلة الأولى بهذا الأسلوب في محاولة للسيطرة على غضب أزواجهن القادم (Burman et al., 1992). أما ساولفرتز فيرى أن النساء اللاتي يتعرضن للضرب يحاولن أن يستغلن هجوم أزواجهن عليهن باستخدام العدوان العفوى، وذلك في محاولة منهن للسيطرة على الوضع، ويصح حد لتصاعد التوتر (Saunders, op.cit).

وقد استنتج بورمان أنه في حالة الزوجات التي لا تصل فيها الأمور إلى حد العنف الجسدي، تمتلك الزوجات طرقاً معينة لضبط التوتر. وذلك من خلال تجنب الوقوع في الصراع عبر استخدام العطفية لإزالة التوترات عبر التوافق فيها من قبل الزوجين. مثلاً الزوجة في العلاقة عبر المتطورة على العنف تفسر غضب زوجها تلك في نفسها بأن زوجها قد مر بوم صعب، أو لابد أنه مشغول، أما الزوجة في العلاقة المتطورة على العنف فإنها تفسر الموقف بشكل آخر، دعا هو يسمى بمعاملي من جديد. مثله هذا التفسير يعبر في الواقع - برأي بورمان - درجة تورط كل من الطرفين في صراع مع الآخر، ثم يقرر بالتالي التطور اللاحق للموقف (Burman et al. op.cit).

## ٢-٤: العنف الجنسي بين الزوجين

يتجلى العنف الجنسي بين الشريكين في إرغام أحدهما الآخر على ممارسات جنسية لا يرغب فيها، وغالباً ما تكون النساء من ضحايا هذا النوع من أنواع العنف الزوجي (باستخدام القوة الجسدية أو بالتهديد باستخدامها). ولكن هناك حالات تقوم فيها النساء باستخدام الضغط النفسي على الرجال لإرغامهم على ممارسات جنسية لا يرغبون فيها (Machlenbrand et al., 1991).

ومن المثير أن إعلان الطرقات الجنسية الزوجية من هذا النوع هو أمر أصعب بكثير على الضحايا بالمقارنة مع صعوبة إعلان طية أشكال العنف الزوجي. ولم يتم التكشف عن مدى انتشار

الاعتداءات الجنسية بين الأزواج إلا أخيراً، ولا يجب فطمح الأبحاث عن موضوع الاغتصاب تعتمد إلى سجلات الشرطة التي لا تحتوي في العادة على مثل هذا النوع من حوادث الاغتصاب. وذلك لأن الشكوى حول الملاحقة الجنسية التي يقوم بها شخص غريب هو أمر مقبول في حين أنه من المستبعد تماماً لتسجيل مثل هذه الحوادث حين يكون الفاعل هو الشريك الزوجي.

يمتد (Compbell) أن نصف النساء المضطهدات على الأقل يقرن ضحية الاعتداء الجنسي من قبل أزواجهن. في حين تقدر Rissel اعتماداً على بحث تم إنجازه في عام ١٩٩٢ على حصة من ٩٢٠ متزوجة أمريكية أن ٢١٪ من التزويجات في أمريكا يتعرضن للاغتصاب من جهة أزواجهن. وأن معظم هؤلاء المغتصبات قد مررن بهذه التجربة أكثر من مرة. ففي ثلاث الحالات شهدت النساء أنهن تعرضن لذلك ما بين ٢-٢٠ مرة في حين شهد ثلث آخر أنهن تعرضن لذلك ما يزيد على ٢٠ مرة (Pagelow, 1992).

وبينت أبحاث أجراها فريق بحث بقيادة (Harebeck) على ٤٠٠ امرأة أن حوالي ٤٠٪ منهن كن ضحايا الاغتصاب من جهة أزواجهن (المزوج السابق طبعاً) أما فيكتوريو وولف فقد أكدوا في عام ١٩٨٨ أن ٦١٪ من النساء المتزوجات في أمريكا كن قد أقرن من قبل أزواجهن بالقوة الجنسية أو بالتفويض بها. على ممارسات جنسية لم يرغبن فيها. وأن نصف هذا العدد قد أقام يتعرضن لذلك التجربة بما يزيد على ٢٠ مرة خلال حياتهن الزوجية (بخلاف من (Muehlenhard opuch). وقد أظهر بحث أجراه (Compbell & Alford) أن أكثر الممارسات التي يتم إرفاق الزوجات عليها هي الممارسات القهرية (٨٧٪)، فالضحية (٩٢٪)، ثم استخدام أشكال من الضرب أثناء الممارسة الجنسية (١١٪)، ثم إلحاق أضرار فورية عنوة في الفرج أو الشرج (٢٩٪)، فالإقدام على الممارسة الجنسية رغم وجود الأطفال في الغرفة نفسها (١٨٪) (Pagelow, op.cit).

يرى البعض أن الاغتصاب الذي يقوم به الزوج يؤدي إلى نتائج أسوأ مما يؤدي الاغتصاب من جهة رجل غريب. فالخوف والام الحسدي ومظاهر العجز والذنب غالباً ما تتراشق هذا مع الضغط النفسي الناجم عن الوجود المستمر للاغتصاب وعن اعتداء الضحية عليه نفسياً ومادياً (Muehlenhard & Linton, 1987) وغالباً ما يلحق أذى طفيفاً بالمعتقدات الأسرية. ويؤدي في غير القليل من الحالات إلى انهيار الأسرة (Starowicz, 1992; Pagelow, 1984).

تعتقد القطرقات من اللداعات عن حقوق المرأة أن جميع الرجال يملكون ميولاً كامنة للتغلب بالانتمساب. ومن يستشهدون لدعم هذه الفكرة بوالمة أن كثيراً من الرجال العاديين يستقارون جنسياً بقوة حين يراقبون مشاهد انتمساب جنسي في الأفلام الخلاعية (Hall & Hirschman, 1994). ويقود بعض الأبحاث هذه النظرة جزئياً، حيث نمل النتائج على أن بعض مرتكبي الانتمساب يظهرين شعراً اكبر من الاستتارة الجنسية حين يراهمون مشيرات فطوري على عصر الأنعام الجنسي تجاه الآخرين. بالمقارنة مع المشيرات التي لا تحتوي على مثل هذا العصر (Quincy et al., 1984). ولكن أبحاثاً أخرى تم اعراضها على مقلصين لطرين لم تلود هذه النظرة (Baker et al., 1988; Hall, 1989; Blader & Marshall, 1989). وتدل هذه النتائج التناقضة على أن تفسير الانتمساب استناداً إلى عامل واحد هو امر غير ممكن، وأن الانتمساب يشكل في الواقع ظاهرة أشد تعقيداً من ذلك بكثير. ولقد قدم فريق مؤلف من (Hall, Hirschman & Bruster) نموذجاً نظرياً رياضي للعناصر لتفسير ظاهرة العنف الجنسي، وهو نموذج قد يكون مفيداً بشكل طاهر لدعم العنف الجنسي الزوجي. وفي رأي هؤلاء الباحثين فإن العوامل التي لعب الدور الأهم في ظهور العنف الجنسي هي التالية:

أولاً: يكون العنف الجنسي مدعوماً باستتارة جنسية وائمة مثل ارضية فيزيولوجية. إن ارتفاع مستوى الإثارة الجنسية ليس صفة مميزة فقط لمرتكبي العدوان الجنسي، ولكن طريقة إلهياج هذه الإثارة يمكن لها أن تكون كذلك. إن ارتفاع مستوى الإثارة الجنسية ليس وحده اقترافاً، ولكن طريقة التعامل معه يمكن أن تكون متفرقة.

إن مجرد ارتفاع مستوى الإثارة الجنسية لا يكفي لكي يصبح صاحبه معدياً جنسياً، فلكي يحدث هذا بالفعل لابد من تدخل عوامل معرفية معينة لدى الجاني، وهذه العوامل المعرفية تشكل العامل الثاني من عوامل العنف الجنسي، ويعني هذا أولاً الاتجاهات معينة نحو النساء (مثلاً: إن النساء يكرهن الرجال ويكرهن لهم، ومن يستملقن الانتمساب. أو: إن النساء يتصرفن في أعمالهن أن يكن مقلصيات). تسمح هذه الاتجاهات للجناة بأن يكونوا عدوانيين جنسياً حيال كل امرأة. ومن هنا فإن القانون بالانتمساب غالباً ما يشوهون الإشارات والسلوكيات التي تقوم بها النساء، أو أنهم يتسامة بتعاملونها، مثلاً: الإشارات الدالة على الألم أو على الوعس والخوف غالباً ما يتم تفسيرها من قبل الجناة على أنها منبهة أو مبالغ فيها، أو أنهم يعتقدون بأن العالبيير الاحتشائية

المختلفة بالسلوك الجنسي في معايير ساذجة وبخية. ويمكن أن نضيف إلى العوامل المعرفية كذلك تقييم الموقف على أنه يتيح فرصة كبيرة أو صغيرة لإشهاد سر الغتصب، وعلى أنه يشترط على خطر كبير أو صغير في أن يتعرض الفاعل فيه للعقوبة (مثلاً أن تكون المسمية فائدة قوهي، أو في حالة سكر شديد). ووفقاً لهذا المعيار يمكننا أن نرى بمساعدة أن الزوجات من الأسف لمن في موقف جيد، أن الاحتمال قليل في أن تقوم الزوجة بالإبلاغ عن مثل هذا السلوك إذا صدر عن زوجها، خاصة وأن المؤسسات القانونية في معظم بلدان العالم لا تعامل مثل هذه الانتهاكات ضد الزوج معاملة جيدة.

والعامل الثالث الذي يسهل حدوث الانتصاب هو اضطراب أو ضعف القبط الانتعالي لدى الفاعل، فغالباً ما يكون الجماع الحالة الانتعالية السلبية مع عمليات معرفية متعددة، بالإضافة إلى استجابة جنسية واحدة أموراً تسهل حدوث الانتصاب الجنسي. ويمكن أن يكون الغتصب والفكرامية أمثلة لهذه الحالات الانتعالية، وخاصة حين تكون ناتجة عن إساءة جنسي ما.

أما العامل الرابع فهو الجوانب السلبية للعنف، وخاصة آثاره الأسرية كالتهرب للأضهاد من جهة الوالدين، أو التمركن لضررتهن تعرضات جنسية في الطفولة من جهة الآثراء أو القرابة أو الشد الانتعالي من قبل الأقربى. الخ. إن مثل هذه الضررته تؤدي في العادة إلى اضطرابات عديدة في الشخصية، وتزيد كثيراً من احتمال ارتكاب شخص ما للعنوان الجنسي (Hall & Hirschman, 1991).

إن نظام المعتقدات الاجتماعية والأفهام الشائعة حول الأسرة وحول العلاقات بين أفرادها، إضافة إلى الأمثلة المتكررة الجنسية من طبيعة كلا الجنسين، هي كلها بمثابة محاولات بسيطة، أو هي بالأحرى عناصر أساسية في عملية كبح أو تشجيع العنف الجنسي. وكما نرى مؤلفنا هارد طين من القناعات التي تلعب دوراً أساسياً في ظاهرة العنوان الجنسي في الأسرة يمكن أن نعتبر ما يلي:

- «العلاقات الزوجية هي أمر خاص بالأسرة فقط، يؤدي هذا الاعتقاد إلى ظهور مقاربة شديدة وحرج واضح حيال إعلان أي تصرفات سلبية يلزم بها الزوج، حتى ولو كانت هذه التصرفات مخالفة للقانون.

- «العلاقات الزوجية يجب أن تكون جنسية» مثل الأبحاث على أن الأزواج الذين يستخدمون العنف في علاقاتهم الجنسية مع زوجاتهم يعتقدون بمقدار أكبر من واجب الزوجة أن تفي للزوج كل مبرراته الجنسية، بالإضافة إلى ذلك فإن عدداً غير قليل من الزوجات يعتقدن بذلك أيضاً (Finkelhor & Yello, 1985). وبذلك Russell بناء على أبحاثها أن عدداً من النساء ينظرن إلى الجنس بوصفه مجرد واجب زوجي. وأخيراً ما يقمن بتطبيق مطالب أزواجهن بغض النظر عن رغباتهن الخاصة.

- «الرجل الخفيقي يحصل على المرأة عنوة» إن ما يقرب من 78% من النساء من طائفة العنف الجنسي الزوجي يعتقدن أن الزوج القوي إنما يعاقب بهذا الأسلوب أن يهرعن على زوجاته وفصوله (Friesz، غلاً من 1991 Mushlenhard). وتعتقد هؤلاء النساء أن على النساء في مثل هذه الحالات أن يكن صغيرات وعائيات. وأن عليهن أن يصعن حاجات الزوج قبل حاجاتهن الخاصة.

- «النساء يتصرفن شوقاً لكي يكن مقتنيات» إن هناك اعتقاداً شائعاً بأن مقاومة المرأة للاغتصاب هي بعض تملك أرائها في الواقع تعلم بأن يحصل عليها رجل قوي، وتساهم وسائل الإعلام في تعزيز هذه الفكرة وأمثالها. حين يتروى فيها بشكل مستمر السيناريو، الذي تكون فيه المرأة والغصة في البداية للاتصال الجنسي. فيقوم الرجل «بالغش» عنوة ثم تحصل بعد ذلك النهاية السعيدة تصل المرأة إلى وحدة جنسية عارمة وتلق في غرام مقتنيها.

- «إلزام الزوجة على ممارسة الجنس ليس الغتصاباً» في معظم بلدان العالم يستطيع الرجل أن يمارس الجنس مع زوجته متى شاء. وأن يحصل عليها بمباركة القوانين والأعراف. ومن هنا فلا يعتبر العدوان الجنسي على الزوجة اغتصاباً، لأن إوامر رجال الدين والقضاة الاجتماعية تزيد حق الرجل في إشباع حاجاته الجنسية تجاه زوجته منذ لحظة عقد قرانهما.

في الولايات المتحدة الأمريكية، ولدت تأثير حركات المدافعين عن حقوق المرأة. تغير الوضع القانوني تدريجياً منذ الثمانينات. وأخذ أصبحت معظم القوانين القانونية في الولايات المتحدة تحظر على من خاص يتم بموجبه اعتبار الاغتصاب الزوجي أمراً مائناً للقانون وبوجوباً للعقوبة (Mushlenhard op. cit.: Pagelow, 1992) أما في برازوليا فليس هناك نص قانوني في قانون



المفوضية يتعلق بالاعتصاب الذي يقوم به الرجل تجاه زوجته، ولكن من يرتكب مثل هذا الفعل يمكن أن يكون مشمولاً بما يتعلق بالاعتصاب الجسدي لأحد أفراد الأسرة ورغم ذلك فإن الإيلاج من مثل هذه الحوادث ما زال في دولينا أمراً نادر الحدوث، وهو يظهر فقط في بعض القضايا التي تتعلق بالتفريق بين الزوجين (Stanowick, 1992).

### 3- العنف الموجه ضد الأطفال

يميز اسم فرونشيك ثلاثة أشكال من العنف الموجه ضد الأطفال، أولها هو إهمالهم وعدم الاهتمام بهم من جهة والديه، وهو ما يشكل خطراً من الأبوين من واجبتهما الواقعية للتعريف عليهما في الأعراف الاجتماعية السائدة في مجتمع ما، وثانيها هو التقييدات والعقوبات، وخاصة الجسدية منها وذلك الشدة العالية، وثالثها هو الاعتصاب والتعذيب من قبل الأبوين لأطفالهما (Froczek, 1986). وهذا التصنيف لانتواع العنف ضد الطفل صلي وواقع في تخطيط البحوث حول هذه الظاهرة، ورغم ذلك فإننا نرى ضرورة إضافة شكل رابع إلى هذا التصنيف، ألا وهو الاستغلال الجنسي للطفل، وهذا الشكل الأخير من أشكال العنف التي يلاقيها الأطفال يثير في الفترة الأخيرة نقاشات كثيرة، ويستعرض له يدورنا بالنقاش في صفحة لاحقة.

إن مفهوم العنف الجسدي الموجه ضد الأطفال يثير بعض نقاط سوء الفهم، خاصة وأن عياداً من الناس ما زالوا يعتقدون أن الأبوين ليس لهما فقط الحق، لكن عليهما واجب استخدام العقاب الجسدي تجاه أطفالهم ليعلموا تربيتهم، وقد قام الكونغرس الأمريكي في عام 1994 بتشكيل لجنة خاصة لتوضيح هذا المفهوم، حيث تم إصدار مرسوم خاص من حقوق الطفل وعن طريق مكافحة سوء استخدام السلطة الأبوية، فقامت اللجنة العنف الجسدي على أنه «التسبب بالمجروح أو الكسور أو الصرير، بنقطة الرفس أو اللطم أو العض أو الضرب أو استخدام المسكين أو استعمال القيود» (Foreword, 1992). غير أن مثل هذا التعريف يثير كثيراً من الشكوك، فهو لا يأخذ بعين الاعتبار انتواعاً مختلفة من الاتي الجسدي الذي يتعرض له الطفل، إن مطلقاً قد كسر له عظم بسبب الضرب هو طفل مضطهد بحسب هذا التعريف، في حين أن الطفل «الزوي» من الضرب لا يعتبر كذلك؛ ولقد تعرض القانون الاتحادي الذي يحتوي على العديد من مشابه للعنف

الجسدي لا ينفرد عنيف من قبل عالم الجريمة Neill الذي كتب قائلاً: «يمكن للأهل أن يضربوا أطفالهم كما يشاؤون إننا حرصوا على ألا يتركوا على أصدانهم الثراً واسعة يمكن للمسككة أن تراها». إن قانوننا العرقي عبارة عن سجل كبير ممتلئ للأوامر التي يمكن أن ترتكب تحت سيطرة العدالة. (Neill, 1991) ويرى الكاتبة الأمريكية سوزان فوردفورد أن العنف الجسدي هو شكل من أشكال السلوك العنيفة ضد الطفل بما يشير عليه الأهل. بغض النظر عما إذا كان هذا السلوك يشارك التلاميذ لا (Foreword, op cit). ويرى البولونية أو بويوفسكا أن العنف في الجريمة هو - التأثير على الأروى عن طريق القوة الجسدية أو النفسية بهدف إرضاعه على الخضوع لإرادة مريبة. (Obuchowicz, 1969)

ومن الواضح لنا أن هناك فرضية شديدة في ادبيات الطائفة. وهي فرضية شائعة بالدرجة الأولى عن استخدام مبدء من الألفاظ التخريبية معنى. التي تستخدم بشكل اعتباطي، مثل التهديدات التالية - «موا - معاملة الطفل (Child Abuse)» العنف ضد الطفل Violence Against Child، وغيرها. إن عدم تحديد هذه المصطلحات بدقة مع ازدياد الاهتمام الجماهيري حالياً بقضية العنف الأسري، ينبغي أن يؤخذ أن الفرضية الأولى - «القوم - سواء بين المنظرين أم بين العاملين في الحال مبدئياً - ومن جهة أخرى - فإن معظم الباحثين حالياً في شؤون العنف العنيفة ضد الطفل ينطلقون أساساً من موقف أخلاقي يقوم على استنكار بل وإدانة كل مظهر من مظاهر الشدة في الجريمة، وأحد هذا يلقي البرر والفهم إذا ما استعرضنا المعطيات الإحصائية التي توضح نطاق ما يرتكبه الأهل ضد أطفالهم في شتى أنحاء العالم لكن من الواجب هنا التنبيه إلى خطر. يقوم على أنه في ضوء التشريعات العريضة المصفاة للعنف ضد الطفل - مثل تعريف بويوفسكا المذكور أعلاه - سيكون من الصعوبة بمكان أن نميز موضوع من ما هو سلوك عازم للقوانين تجاه أبنائهم، وبين ما هو صنف شعاعهم. إن من الضروري في سياق عملية التنشئة الاجتماعية أن يتم استخدام شيء من الضبط والتشديد لسلوك الطفل. من أجل أن يعتاد احترام القوانين والقيم الاجتماعية. وهو ما يعني ضرورة إلزام الأطفال بالاحترام للقواعد العامة المتعارف عليها في مجتمعاتهم. وهذا يعني أنه يصعب «التعريفات المضطربة» شيء من العنف (الدموع) حيال الطفل وتكمن المفارقة من يعتمد بعض الباحثين تعريفاً واسعاً للعنف ضد الطفل. ويعتبر رغم ذلك على موقف أخلاقي (أندولوجي) رافض لكل أشكال العنف ضد الطفل.

### ٣-١: العنف حيال الأطفال: معطيات إحصائية

تنص وثيقة حقوق الطفل التي تم التوقيع عليها في هيئة الأمم المتحدة في عام ١٩٨٩ على

ما يلي

أ - ينبغي تأمين ظروف النمو الصحي والطبيعي للطفل، سواء أكان هذا النمو عقلياً، أخلاقياً أم اجتماعياً. وإن يتعلق له هذا النمو في جو من الحرية والاحترام لكرامته الشخصية.

ب - ينبغي أن تضمن الطفل حقه في الاستفادة من خبرات التامين الاجتماعي. والطفل حتى قبل ميلاده كذلك الحق في أن يشرب وأن ينمو في ظروف صحية مناسبة. إن له الحق في التغذية المناسبة وفي السكن المناسب وفي الرعاية الطبية المجانية

جـ- للطفل الحق في أن يتلقى تربية تروءه بالحد الأدنى من الثقافة والتعليم. وتمكنه كذلك من تنمية قدراته واستقلاليته في التفكير. **ويسمح له أن يصبح عضواً خالصاً في مجتمعه.** ومن هذا التعليم ينبغي أن يكون متوازياً

د- للطفل في كل الأحوال الفضلية المصوب على الحماية والمساعدة

هـ- تجنب حماية الأطفال من كل أشكال الإهمال والاستغلال والانتهاك. ولا يسمح في أي ظرف من الظروف أن يتم تشغيل الطفل أو استغلاله بهدف الربح المادي إذا كان هذا العمل ضاراً بصحته أو بتعليمه أو بقرائنه (عن: Balcerak,1988 )

أما في الحياة الواقعية العملية فإن مواقف الطفل يختلف مع هذا اختلافاً جذرياً في بلدان العالم المختلفة. وعلى العكس يمكن القول إن عالم القراءتين لم يتغير بعد بشكل كاف ولم يعترف إن الطفل إنسان له حقوق محددة. إن مشكلات الأطفال ما زالت غالباً تترك وتبحث من وجهة نظر حلقات الآباء، فيعامل الطفل أحياناً على أنه «مبتهم الصغيرة» أو أنه دعم لهم، أو على أنه مجرد يد عاملة، على أنه ضلعان لتأمين حياة أبويه في الكبر. وما زال التكبر يفسد في الطب الأحياء، إن الطفل الحق في أن يعيش طفراته وأن يتمتع بها، وإن له الحق في أن يكون محبوباً كما هو، وليس كما يريد له الآخرون أن يكون.

إن اعتماد العلماء بظاهرة سوء معاملة الأطفال بدأت في الستينيات، حينما وصف هنري كيب أول مرة ما اسماء متلازمة الطفل المُضطهد (Kuchan et al., Syndrome of Abused Child 1992, Milner 1991, Steinmetz 1987)

ويشير عدد الأطفال المضطهدين في الولايات المتحدة الأمريكية بما يتراوح بين ٦٠ ألفاً إلى ٢.٢ مليون طفل ويعود هذا الفرق بين التقديرات الإحصائية في جزء منه إلى اختلاف تعريفات العنوان والعنف، كما قد تعود هذه الفروق إلى اختلاف أماكن وأوقات وعمليات البحث، كما يعود من جهة ثالثة إلى اختلاف مصادر المعلومات المعتمدة في البحوث المختلفة، فبعضها يعتمد سجلات الشرطة والقضاء، في حين يعتمد بعضها الآخر على الاستبيانات أو على تقارير الضلعي العامة. وعلى العموم يمكن لنا أن نؤكد أن عدد الأطفال المضطهدين هو أكبر من العدد الذي تقدمه الإحصائيات. وأن العدد الأكبر من الحالات يدخل في التكرار، فمثل أبحاث شنيود (Fraser 1986) على أن ٨٦٪ من جيلز وشوارتز على أنه في الولايات المتحدة وهي التكرار فإن ما يتراوح بين ٨٤ إلى ٩٧٪ من الآباء يقرّون بأنهم - على الأقل في مرحلة من مراحل حياة أطفالهم - كانوا يستخدمون معهم العنف الجسدي. ويظهر هذا العنف على أشكال من الضرب، مثل الصفات غير المبررة، القذف بطريقة متقطعة، ضرب الأطفال بالعصا أو بالحزام على أن نسبة الآباء الذين اعترفوا باستخدام المعلومات الجسدية الشديدة بلغت ١٦٪. وتدل أبحاث شنيود (Fraser 1986) على أن ٨٦٪ من الأمهات و ٤٩٪ من الآباء في الأسر الأكاديمية يوجهون لأبنائهم الصفعات وأن ٧٠٪ من الأمهات و ٨٪ من الآباء يقرّون بأنهم يستخدمون أدوات مثل الحزام، العصا، الحذاء، إلخ. ويبدو أن صنيع الطفل على الوجه هو سمة مميزة للأسر الأكاديمية إذ قرّر ٧٥٪ من الأمهات و ٦٢٪ من الآباء بأنهم -منزلاً على الأقل- يستخدمون هذه الطريقة مع أطفالهم. ومن جهة أخرى فقد اعترف ١٠٪ من الأمهات و ٢٦٪ من الآباء بأنهم يصفعون أطفالهم -على مؤخرتهم-

ثم إن العنف الجسدي لا يقتصر على التكرار، فمثلًا بين أجد البحوث الأمريكية الذي أجري على ٦٠٠ أم من تزييلات مستشفى عام في لوس أنجلوس أن ما يزيد على نصفهن قد ضربن أطفالهن قبل أن يمشوا العام الأول من عمرهم، وأن ربعهن قد استخدمن العذاب الجسدي مع أطفال قبل أن يتجاوزوا الشهر السادس من أعمارهم (Steinmetz, 1987). وقد تبين كذلك من

أبحاث ويتبرع أن ١١٪ من الأمهات الأمريكيات استخدمن بعض أشكال العنف الجسدي تجاه الأطفال الرضع ممن لم يتجاوزوا الشهر السادس من العمر. وأن ٨٠٪ منهم قد اعترفوا باستخدام العتاب البدني مع أطفالهم قبل أن يتنوا من عمرهم عامين (الرجوع السابق). وتدل نتائج البحث الذي لخصه شارلوس على هيئة كبيرة في عام ١٩٧٩ على أن حوالي ٢٪ من المقدمين كانوا قد تعرضوا للركل والضرب النرج من قبل أبنائهم. وأن ٨٪ من هذه العوائد قد حدث في الطولة الباردة. ولقد بينت نتائج البحث الذي شمل ٢١١٢ أسرة من تطوي على أطفال تتراوح أعمارهم بين ٢-١٧ عاماً، أن ٧٥٪ من هذه الأسر كانت تستخدم العنف الجسدي ضد أطفالها (بما متوسطه ٢٦ مرة خلال العام). وقد كانت هذه العوائد عبارة عن حوادث دفع أو قرح في ١٢٪ من الحالات، وكانت ضروياً في ١٦٪ من الحالات. في حين كانت نهيدياً باستخدام المسدس أو السكين ضد الطفل في ٨٪ من الحالات. ووصلت إلى درجة الاستخدام الفعلي للمسدس أو السكين ضد الطفل في ٢٪ من الحالات. فإذا أردنا بناء على هذه النسب أن نحسب العدد التقديري للأطفال الذين يتعرضون للعنف من أصل إلى ٣٦ مليون طفل أمريكي ممن تتراوح أعمارهم بين ٢-١٧ عاماً لوجدنا أن ١.٥ مليون طفل يتعرضون للضرب في هذه السن. وأن حوالي مليون ونصف منهم يهتدون بالعلاج القاري أو بالسكين. وأن ما يزيد قليلاً على مليون طفل يتعرضون للهجوم باستخدام أحد هذين السلاحين.

وتدل الإحصاءات الأمريكية في عام ١٩٨١ على تراجع واضح في أعداد حالات استخدام العنف ضد الأطفال بالمقارنة مع إحصاءات عام ١٩٧٥. فيشير البعض إلى انخفاض يتقارب ٢١٪ في حوادث استخدام العنف ضد الأطفال. وفيما يخص الضرب والتهديد بالضرب بمختلف أشكاله فإن هذا الانخفاض قد بلغ ١٧٪. وهو ما يمكن اعتباره تليلاً على نجاح سياسة التوعية الاجتماعية وبرامج المداخلات الاختصاصية الأمريكية الموجهة الوقائية والعلاج في حالات سوء معاملة الأطفال (Page, 1992).

وفيما يخص الأبحاث المجرىة في البلدان العربية فإنها -على قلتها- تدل بوضوح على وجود مشكلة سوء معاملة الأطفال والعوان الجسدي ضدهم كذلك في البيئة العربية. على أن من اللازم الإشارة إلى عدم وجود إحصاءات أو سجلات موثوقة في هذا المجال. حيث إنه لا توجد إحصاءات

رسمية عربية متعلقة بهذه الظاهرة. ويذكر لنا مصطفى النور (١٩٧٧) أن الإحصاءات العربية الرسمية عن حجم ظواهر العنف هي إحصاءات مختلطة، وأن بعض هذه الإحصاءات تشير إلى أن عدد هذه الظواهر يتناقض عاماً مع عام، وهو في واقعنا من السيطرة السياسية على الإحصاءات، وعن أن هذه الإحصاءات غير حقيقية.

مثل أبحاث جريد في العراق (الهاسين، ١٩٨٦) على أن ٢٦٪ من الآباء و ٢٧٪ من الأمهات يمارسون ابناهم بالعنف اللطيف، وأن ٢١٪ من الآباء و ٢٦٪ من الأمهات يستخدمون العنف الجسدي في تعاملهم مع أولادهم من خطئين. ومن أشكال هذا العنف الجسدي يذكر لنا الهاسين: الضرب باليد، بطرطوم الماء، بالعصا، بالحذاء، الربط والتقييد، الرفس والركل، إل. وعنى الإجراء بالشار.

أما أبحاث ولید حمید التي تم إجرائها على الأبحاث الجامعين في سورية (حميد، ١٩٨٧) فإنها تدل على أن ٧٧٪ منهم كانوا مهزوماً للسلطات والمركبات المتكورة بين الأبوين، وأن ٤١٪ منهم كانوا يفلتون من أيديهم معاملة قاسية لغيرهم الصراخ، ونسبي الصرامة كما يذكر الباحث نفسه العقوبات الجسدية الشديدة التي توجه إلى الطفل لأقل مفرقة تفر من، وفي العادة كانت هذه العقوبات توجه من قبل الآباء، الإخوة الأكبر، أو الأمهات.

ويعتبر الوصول إلى معلومات إحصائية في الأدبيات المتعلقة بهذه الظاهرة أمراً في متناول الصعوبة في معظم دول العالم، إذ أن مثل هذا النوع من الإحصاءات لا يتم إجراؤه فيها للأسف. يوجد مثلاً في الإحصاءات القانونية البولونية يد خاص بالسلطات وتعذيب أفراد الأسرة، دون أن يتم فصل هذه الفئة عن جنحة إساءة معاملة الطفل بوجه خاص (Pikard, 1991). ويتم تدويناً لتسجيل ٢٤ ألف جنحة من هذا النوع ترتكب تجاه أطفال أو تجاه راشدين ممن يكونون على علاقة أعتاد من يسلطونهم. وقد تم إصدار أحكام على ٩٧١٢ شخصاً ممن ارتكبوا هذه الجنحة في عام ١٩٧٨، وبلغ هذا العدد ٩٠٠٠ في عام ١٩٧٩، وانخفض إلى ٨٧٧٢ في عام ١٩٨٠. وإلى ٨٣٧٦ في عام ١٩٨١ (Czyz 1983). إن قانون الأسرة البولوني (قانون الأحوال الشخصية هناك) يحد من سلطة الأبوين على الطفل في أي حالة يصبح فيها التهديد لمصلحة الطفل، وإذا حدث بنتيجة سوء استعمال السلطة الأبوية أو نتيجة أعمال الوالدين أن تعرضت حياة

الطفل أو صحته (الجسدية أو النفسية) للخطر فإن القانون يعاقب المجرم. في هذه الحالة بما نص عليه القانون الجزائي، وينص قانون الجواز على أن تعاقب الحدود التعاقب عليها اجتماعياً في عذاب الطفل هو جنة، وإذا ما تم تقييم هذا السلوك بالخبرة على أنه اضطهاد للطفل (Child Abuse) فإن القاتل يعاقب بحسب المادة ١٨٨ من قانون الجواز التي تنص على ما يلي :

«كل من يضطهد جسدياً أو نفسياً أحد أفراد أسرته، أو شخصاً ممن يرتبطون به بعلاقة اعتماد دائمة أو مؤقتة، أو شخصاً قاصراً أو شخصاً عاجزاً، فإنه يعاقب بحسب جريمة لمدة تتراوح بين ستة أشهر وخمس سنوات».

أما إذا أدى التعذيب إلى الضرر بالغة بجسد الضحية أو بصحتها، فإن القاتل يعاقب بنص المادة ١٨٩ من قانون الجواز، التي يعاقب من يخالفها بعقوبة تتراوح بين سبع عام واحد إلى عشر سنوات.

وتل أنبحاث قام بها بواجيفسكي في بولونيا حول ظاهرة الهرب من المنزل على أن ٩٧٪ من أفراد العينة التي شملها البحث كانت إما أطفالاً أو نساءً من جهة والديهم، والنتيجة فقد تبين أنه من أصل ٦٢ حالة تمت دراستها (حالة هرب من المنزل) فإن الخوف من العقوبات الشديدة كان سبب الهرب في ٦١ حالة. ويشير بواجيفسكي إلى أنه يعتقد أن هذا الخوف كان واقعياً ومبرراً، لأن هؤلاء الأشخاص أو الجزء الأكبر منهم سجل لهم التعرض لثل هذه العقوبات التي تلحق بهم الخوف (Bilaszewski, 1979).

تم في عام ١٩٨٠، خلال المؤتمر التاسع عشر للجمعية العلمية للأطباء الشعاعيين في مدينة تشيانشين البولونية، تقديم دراسات لبعض حالات «تلازمة الطفل المضطهد»، وتم تناول حالات مماثلة بشكل موسع في مجلة الصدمات، المنقطة عن جمعية جراحي الأطفال البولونيين في عام ١٩٨١. وقد تميزت أعمال هذه اللجنة بكونها قد استطاعت أن تقدم بعض المعطيات الرقمية عن انتشار الظاهرة، فقد تبين مثلاً أن المستشفى المحلي في مدينة ياروسلاف -وهي مدينة بولونية صغيرة- قد سجل خلال الأعوام ١٩٦٩-١٩٨٠ إحدى وسبعين حالة من حالات اضطهاد الطفل وفي العيادة الجراحية للأطفال التابعة لجامعة لوبلن تم خلال الأعوام ١٩٧١-١٩٨١ تسجيل ٢٢

حالة من هذا النوع، ثماني منها حدثت في عام ١٩٨١ وحدث، إضافة إلى سبع حالات اختصاب غابات في سن يترافح بين خمسة أشهر إلى ثلاث عشر عاماً (Cory, op. cit).

أما الإحداث بيكرسكا فقد دلت على أن ٢٨١ من أهالي بولونيا يضرعون أطفالهم، وأن ٢١١ منهم يستخدمون في ذلك العصا أو أدوات مشابهة في ضربهم. وعلى أن معظم الأهالي (من ٨١ إلى ٩٧٪) غالباً ما يستخدمون مع أطفالهم شتى أنواع التهديد، ويوجهون إليهم غالباً بالضرب عن الغضب والقسوة (Piskorska, 1991).

يعني أن تتوقع إذا أن العدد الحقيقي للحالات - رغم عدم وجود إحصائيات بولونية رسمية- لايتعد كثيراً عن مثيلاته من الأعداد في البلدان الأوروبية الأخرى. وأن مشكلة الضرب الأطفال مبرحوبة هناك أيضاً بحجم تأثير القتل

### ٢-٣ : الآباء الذين يضربون أطفالهم

هل الشخص الذي يضرب طفله هو شخصي شهيم؟ هل تقبل أية اضطرابات خاصة أو على الأقل صفات شخصية خاصة إن الإحداث عن هذا السؤال تختلف فيما بينها للأسف.

- الاضطرابات النفسية العقلية: تدل بحوث Elliot على وجود اضطرابات عقلية نفسية مختلفة مثل انخفاض القدرة على ضبط الانفعالي، اضطرابات الشخصية ذات الطابع المعادي للمجتمع، صعوبات في تركيز الانتباه، تفرط جميعها مع سلوك اضطهاد الأهالي لأطفالهم. ويضيف إليود أيضاً أن بعض الاضطرابات المعرفية مثل محدودية الخبرة العقلية، بطء دافئيات التفكير، وبعض الاضطرابات الاجتماعية البسيطة، تعد من قدرة الجناة على التواصل الفعال مع الطفل. وتعد كذلك من إمكانيات تكيفهم مع المشكلات الأسرية. ويخلص هذا الباحث إلى أن الصعوبات الشخصية النفسية يمكن لها أن تزيد من احتمالات ظهور أنماط السلوك غير اللائق عند الآباء، وتقرّر بالتالي إلى سوء معاملتهم لأطفالهم (Miller et al., 1991). ويشير باحثون مختلفون إلى وجود علاقة بين انخفاض مستوى الذكاء عند الآباء وبين سوء معاملتهم للطفل. وقد دلت البعض على أن الآباء الذين يكون لديهم شيء من النطف العقلي هم أشد قسوة من غيرهم لإنساناً معاملة أطفالهم (الرجع السابق) وتوجد معطيات تشير إلى وجود اضطرابات



نوعية في المجال المعرفي عند الآباء المدونين، تنعكس قدرتهم على التفكير المجرد، والفهم السطحي لسلوك الأطفال، ونقص القدرة على اتباع استراتيجيات مناسبة في التعامل مع الطفل (Sawin et al, 1992; Walker et al, 1988). على أن (Milner et al. op. cit). ورغم أن هذه المعتقدات وغيرها توصي بوجود علاقة وثيقة بين بعض الاضطرابات النفسية وبين اضطرابات الأطفال، فإن هناك أدلة عديدة من الجهة المعاكسة تعاكس هذا الزعم، فقد بينت دراسة Pollock & Steel في عام ١٩٦٨ أن الآباء المضطربين لأطفالهم لا يبدون سلوكاً عدوانياً زائداً عن الحد في مجالات حياتهم الأخرى، وأنهم في هذه المجالات لا يختلفون عن بقية أفراد المجتمع (Steinmetz, 1987). وبُذلت دراسة أجراها (Kemper & Heller) أن ما لا يزيد على ١٠٪ من مضطربي الأطفال يعانون من اضطرابات عقلية واضعة، وكما بُذلت دراسة سمحت بزملائه باستخدام التقييمات الكبرياتي للدماع في عام ١٩٧٢ على أن الآباء الذين يضطربون أطفالهم لا يبدون أي اضطرابات عضوية متعلقة بغيرهم عن مواقفهم (الرجع السابق) وفي رأي شلنميتز فإن هؤلاء الآباء لا يبدون أكثر ولا أقل من غيرهم من الاضطرابات النفسية ولا الانفعالية

- **الاضطرابات الانفعالية:** يبدو لدى مضطربي الأطفال كما يشير جهد من الباحثين - ضعف في قدرتهم على التنبؤ الخارجي (Ellis & Milner, 1984). وتؤكد ملاحظات هارفي صدق هذا الزعم، حيث إن هؤلاء الآباء بالذات يميلون غالباً عن تبرير التصرفات في الظروف الخارجية (Pagelow, 1992; Milner et al, 1990). وقد أظهرت دراسات عديدة قام بها Zeeb وسماعوه على أن الأمهات الذين يضطربون أطفالهم ينصتون بانخفاض قدرتهم على تحمل صوت بكاء الرضيع، وقد بُذلت ملاحظاتهم أن هؤلاء الآباء يظهرون في مثل هذا الموقف بفرط في الاستجابات الفيزيولوجية لصوت بكاء الطفل (ارتفاع الضغط، تسارع إيقاع ضربات القلب، تزايد الراسمية الجلدية الكهربائية للجلد) وتكون كل هذه المؤشرات عندهم أعلى بشكل ملحوظ مما عند الأمهات الأخرى (Zeskind, 1991, 1992). وقد أكد باور وتوينتمان من جهة أخرى أن الأمهات المدونين ينصتون بفرط الاستجابة العصبية (Hyper Responsive) للإثارة (Milner et al, 1991). وقد أشارت نتائج دراسة قام بها كل من سوردي وآلب في عام ١٩٨٠ على أن الاتجاهات العدوانية لأمهات استجابات فيزيولوجية تشد بشكل واضح مما أبدته الأمهات الأخريات في مواقف بكاء الطفل أو ضحكته ومضطبه إذ ظهر لديهم انزعاج تشد وتعاطف أقل مع الرضيع

الباطني، ولتتم صوت بكائه على أنه مزعج يوضح أكثر مما فعلت الأخرى، وأيدت دراسة لاحقة لجراندا (Friedrich) وزملائه صحة هذه النتائج (الرجع السابق)

- **المعطيات العرفية:** بينت دراسات ميدانية أن الأمهالي العدوانيين يتصرفون بإفراط خاص لصفات سلوك الطفل. وقد أكد (Cox & Wood-Shuman) أن الأمهات العدوانيات يركزن سلوك الطفل على أنه سلبي وعذائي وقصدي بشكل أكبر مما تفعل الأمهات الأخريات (الرجع السابق). كما أكد فريق بحث بقيادة (Reid) أن الأمهالي العدوانيين بالمقارنة مع غيرهم هم أشد إرباكاً لأطفالهم على أنهم أكثر عدائية وأقل دكاءً وغير طبيعيين (Herzog et al. 1992) وأظهرت دراسة قام بها (Twentyman & Lorrance) أن الأمهات العدوانيات كن يرون سلوك أطفالهن الجهد على أنه ناجم عن عوامل خارجية في حين أن سلوكهم السليم، ناجم عن الطبيعة المسببة الثابتة للطفل نفسه (Miller et al. op cit). وعلى أساس هذه الدراسات المتعددة يمكن لنا أن نستنتج أن الأمهالي المصطوبين للطفل يتجاهلون أو لا يرون الصفات الإيجابية فيه، وأنهم يتركزون في نظرهم إليه على صفاته السلبية. إن عملية البصاق الأحكام (Stigmatization) التي يُدفع بها الطفل يمكن أن تكون ناجمة عن إنبات توقعات الأقل من طاقمهم. وقد أكدت هذا دراسة قام بها Kerppe ومساعدوه، حيث أوردت النتائج أن الأمهالي المصطوبين لأطفالهم يمتلكون (يعتقدون) توقعات غير واقعية أو عالية للغاية من أطفالهم (Miller et al. op cit). وقد دلت بحوث لاحقة قام بها Poffy ومساعدوه أن الأمهالي العدوانيين يظنون من أطفالهم أن يكون معدل نومهم أيضاً أو أسرع من مسار نومهم الطبيعي. ويؤكد باحثون متعددون من ناحية أخرى أن الأمهالي العدوانيين يفتنون حول أطفالهم توقعات إما مرتفعة أو منخفضة زائدة عن اللزوم (Krivitz & Driscoll, 1983, Mika, 1987). إن هذه المعطيات المختلفة والمتناقضة أحياناً قد تكون ناجمة عن حقيقة مفادها أن توقعات الأقل من أطفالهم تتغير مع عمر الطفل ومع مواجهة إنبات التوقعات السابقة. إن الوالد الذي يبنى توقعات مبالغ فيها من طفله سرعان ما يواجه إحباطات عديدة. وهو ما قد يفرد مع الوقت إلى فقدان إيمانه بقدرات طفله، مما يدفعه إلى تبني توقعات وأدال منخفضة عن اللزوم فيما بعد. إن التوقعات غير المناسبة التي يتصل بها الأمهالي المصطوبون لأطفالهم تدل على طبيعة معرفتهم فيها بخص موضوع تطوير الطفل ونموه، وعلى انخفاض مهاراتهم التربوية (الرجع السابق)

- الضغوط المسببة مع العنف لدى الجنود: إن الطورات المؤلمة التي يمر بها الأممي المضطهدين الأطفال أثناء خضوعهم في طولاتهم لعملية التثنية الاجتماعية، تشكل في رأي Foaček مؤشراً هاماً يدل على المشكلات الشخصية التي توجد عند هؤلاء الآباء والأمهات، وتبقى هذه الضغوط على صلة واضحة بالموتل التي تبدو لديهم كمربين إلى الغضب والتوتر الاجتماعي بالإضافة إلى قوة الصراعات الأسرية الداخلية التي تبدو في حياتهم (Foaček, 1986) يوجد على كل حال عدد كبير من البحوث التي توضح نتائجها بأن الآباء المضطهدين لأطفالهم كانوا هم أنفسهم في طولاتهم ضحايا أو شهود مثل هذا العنف في أسرهم. Miller et al., 1992, Bergman & Brinson, 1992, Steinmetz, 1987, Hinton, 1992 الاعتماد متعلق كتابة مع نظرية Bandura في التعلم الاجتماعي (انظر الفصل الأول) إن الآباء يكونون عنوانين تجاه أطفالهم أنهم تروا في أسر كان الآباء، يبدأ يتسمون مثل هذا النموذج في السلوك. غير أن كثيراً من الباحثين من جهة أخرى يعارضون هذا التفسير البسيط والباشر (علاقة السبب بالنتيجة) الظاهرة، ولكنهم لا يتفقون على كل حال وجود علاقة بين الضغوط الباكورة وبين السلوك العدواني اللاحق. ولقد الحاجة (Pagelow) التي سبق إلى أن قلة من الباحثين في تصميم نتائج بحوثهم قد أدت إلى أن يتشكل وهم شائع (Miller) بأن العنف ينتقل أوتوماتيكياً من جيل إلى آخر. وإن كل شخصاً تعمل في نفسها جانباً آخر قديماً (Pagelow, 1984; 1992) يؤكد Miller ملاحظة مشابهة حين يقول: إن من الواضح أن الطورات المسببة مع العنف تشكل (عامل خطر Risk Factor) لظهور سلوك عنيف في العهدة القادمة، ولكن ليس صحيحاً أبداً أن مجرد وقوع الفرد في السامول في خبرة العنف يكفي وحده لجعل منه مرتكباً للعنف فيما بعد (Miller et al., 1990). إن هناك عدداً من الآباء غير العدوانيين الذين تعرضوا في طولاتهم لعملية شديدة المصوبة من قبل آبائهم، وهناك أيضاً عدد من الآباء العدوانيين الذين تروا في أسر بعيدة تماماً عن السلوك العنيف (Truxon 1992, Horroq et al. 1992) ورغم العدد الهائل من الدلائل التجريبية على وجود هذا الارتباط فإننا نلاحظ حتى الآن غير قاطعون على أن نتحدث بالتبسيط طبيعة هذه العلاقة. وهناك من حاول أن يفسر طبيعة هذه العلاقة انطلاقاً من السن التي تعرض فيها الرائد لخبرة العنف في طولاته. فيعتقد (Moran & Eckstrod) أن الأطفال الذين أسست معاملتهم قبل بلوغ العاشرة عشرة من العمر يبدون فيما بعد في سن الرشد تنحسراً أشد في

السيطرة على التفاعلاتهم. ويبدو لديهم أعراض الكتابة القوي مما يظهر عند مجرهم & Moran & Rickersode, 1992) ولقد أشار ميناير أيضاً إلى أهمية المرحلة التطورية في صر الطفل التي تعرض خلالها للعدوان البشري من جهة أخرى على حياته فيها بعد (Miller et al., 1990). على أن من الواجب هنا أن نذكر أن هذه النقطة لم تكن جيداً بالبحث، حيث يتم التأكيد منها واستخراج أي تعميمات على أساسها. ويجب القول إن من غير الممكن تفسير طبيعة هذه العلاقة بالاعتماد والتركيز فقط على عاطفون وميدين، دون أن تأخذ بعين الاعتبار عوامل أخرى يمكن لها بكل تأكيد أن تلويح من هذه العلاقة أو تضعفها. والقصد هنا بالعوامل الأخرى عوامل مثل الخبرات الاجتماعية في مرحلة الطفولة، نمط العلاقات مع الأقران في مرحلة الترافعة المبكرة والمناقشة، تأثير المؤسسات الاجتماعية كالمدسة وأماكن التهور والعمل. إلخ إن استعداد شخصياً العنف للسلوك بشكل عفواني يمكن أن يتم تعزيزه أو إبطائه، من خلال الخبرات الأسرية والاجتماعية المختلفة لا يمكن لنا كذلك أن ننسى الفروق الفردية بين المتحايين، فمختلف التغيرات النفسية يمكنها أن تلعب دور الوسيط في زيادة أو خفض الاستجابة لظهور الاستعداد، ويقصد بذلك متغيرات من نوع قوة ووحدة الانتماء العائلي (Peters, 1992) كوالدين وسائل الدفاع الأولية لديها، الاستعدادات العقلية أو استراتيجيات الشخصية (Tracy, 1992).

- صفات أخرى للجفاف : قبل تناول بعض الأبحاث على أن الأمهات أشد ميلاً من الآباء لاستخدام العقوبات الجسدية حيال أطفالهم (Engler & Schkewied) نبدأ من (Miller et al., 1990; Steiner, 1987; Fracsek, 1991) ولكن أبحاثاً حديثة لم تؤكد مثل هذه النتيجة (Miller et al., 1991). وبالإضافة إلى ذلك فإن الأمهات الأصغر سناً نسبياً هم أشد ميلاً لاستخدام أنواع أشد من العقوبات البدنية بالمقارنة مع الأمهات الأكبر سناً (Boyer, 1992; Fracsek, op. cit) إن غير الأمهات مرتبط على الأطباء بتسويها وبغيراتها الحياتية التي يمكن للتسوي أن يكون على صلة بصر، معاملة الطفل (Pickens, 1991). ويمكن لنا في كل الحالات أن نعتبر أن الصفات التي تم ذكرها أعلاه هي عبارة عن عوامل خطر، كلما زادت شدة بعضها أو تجمعت لدى شخص من الأشخاص ازداد احتمال ظهور السلوك العنيف لديه حيال الطفل. وقد تم التوصل إلى

هذا التصنيف (Typology) بعد دراسة شملت ثمانين من الآباء المضطهدين لأطفالهم، حيث استخدم معهم اختبار (Sixteen Personality Factor Questionnaire, 16-PF)، ثم تم تحليل نتائجهم إحصائياً بطريقة (Cluster Analysis) التي قادت إلى تمييز خمسة أنماط للأهالي الذين يضطهدون أطفالهم جسدياً:

١- النمط الأول هم الأهالي العدوانيون الضجولون، المتنافسون على أنفسهم، الظفوف، ولا يكون لدى هؤلاء الأشخاص عادة مشكلات تتعلق بتناول الطعام، أو توجد لديهم درجات أقل بكثير مما توجد لدى الفئات الأخرى. ويكون لأفراد هذا النمط مستوى تحصيلي أقل مما لمساوهم، ويكون عدد أطفالهم أكثر من أفراد بقية الأنماط، ويشكل العدوان الجسدي على الأطفال بالنسبة لأفراد هذا النمط جزءاً على الأقل - محصلة طبيعية لمر. تكيفهم الاجتماعي

٢- يبدو أفراد النمط الثاني أكثر سراء- ويكون لهم مستوى تحصيلي مرتفع وعند أقل من الأطفال بالمقارنة مع أفراد بقية الأنماط ولا تبدو انتقادات الحذف لدى هؤلاء ناجمة عن صفات شخصياتهم، ولكنها ناتجة غالباً كما يبدو عن العوامل البيئية (Stress Factors)، ولا يعاني أفراد هذا النمط من مشكلات الأطفال مشكلات نفسية عديدة بالمقارنة مع أفراد بقية الأنماط

٣- يتصف أفراد النمط الثالث بالاندفاع، ويكونون مسيطرين في البيت ويتمتعون بشخصيات قوية، وتظهر عليهم مهول قوة السيطرة على الآخرين في طريقة تعبيرهم عن ذواتهم، ويكونون في العادة أكبر سناً وأعلى تحصيلاً بالمقارنة مع أفراد الأنماط الأخرى. ويشبه أفراد هذا النمط الأهالي العدوانيين الذين وصفهم (Wright) بأنهم مرضى ولكن أنكباء (Sick but slick)، وهم يتمكنون من التكيف بشكل جيد مع اضطرابهم، حيث يعمون متزويين وقد ظهرت نتائج اختبار مينيسوتا متعدد الأوجه (MMPI) أنهم يتصفون بطريقة عالية على إظهار أنفسهم بأفضل صورة

٤- أفراد النمط الرابع اندفاعيون كذلك، ويتمتعون في الوقت نفسه بالهدوء إلى المطلوبة والخضوع في علاقاتهم مع الآخرين، ويقلب أن يكون هؤلاء الأفراد قد تربوا في أسر كان فيها لك الأئوين ممارسات العدوان الجسدي ضدهم

٥- يتصف أفراد هذا النمط بالعزلة والانعزال على الذات، ويبدون حزينين مشكوكين في علاقاتهم الاجتماعية، وهم يُبدون مستوى مرتفعاً من القلق والتوتر، ويبدو عليهم علامات التناقص

الانتمائي، وبمقارنة هؤلاء الأشخاص مع طبقة الأسماء نجد أنهم هم الأقل التزاماً من الناحية النفسية والفعالية (Francis et al., 1992).

إن ميزة هذا التصنيف هي أنه لم يتم حفظ بناء على الملاحظات الوصفية الذاتية، ولكن نقطة ضعفه هي أنه لم يتم التوصل إليه بناء على دراسة هيئة مكونة من ٨٠ شخصاً فقط ولا تعرف بدقة المعايير التي تم على أساسها اختيار هؤلاء الأفراد ليكونوا موضوع بحث.

إن محاولات تصنيف مصطلحي الأطفال ومحاولات تحديد صفاتهم التي تصاد مثلاً عنها طرد يمكن أن تكون ذات فائدة كبيرة من الناحية العملية لأنها تسهل عملية تقديم العون النفسي للضعفاء والمُعاقين كذلك. ولكن عليها أن تذكر أيضاً أن صفات القابل هي عبارة عن عنصر واحد فقط من عناصر عديدة تسهم في نشوء وتطور الظاهرة موضوع البحث. فهناك عناصر هامة أخرى مثل نظام العلاقات الاجتماعية، العوامل المسببة الوراثية، وغيرها مما ينبغي أخذه بعين الاعتبار.

## ARCHIVE

### ٣-٣: الأطفال المعرضون للاضطهاد

إن بعض الظروف المحيطة بالأطفال أو بعض صفاته تزيد من خطر تعرضه للاضطهاد من قبل والديه. إن الأطفال الأيتام، والأطفال غير المرفوق بهم، والأطفال الآتون من عائلات غير شرعية، والأطفال المعروفون أو المصابون بـ«تختلف عائلتي هم جميعاً معرضون أكثر من غيرهم من الأطفال لصف أياهم» (Baldock, 1988). ويريد الآباء العدوانيين دائماً أن أطفالهم ليسوا طيحين، وأنهم يثيرون المشاكل الكثيرة بالمقارنة مع سواهم، وأنهم أشد مصيباً ومعتاداً وإثارة للغضب والغيرة، أو مصيبين (Milner et al., 1991). وتوجد كذلك إشارات إلى أن الأطفال الأكبر، والأصغر، والرحيمين في أسرهم هم أكثر تعرضاً للظلم مما يتعرض له سواهم (Engfer & Schenck, 1986). فعلى من 1991، Milner et al. وهناك أدلة تشير إلى أن المصيبين أكثر تعرضاً للظلم من البنات (Steinmetz, 1987; Milner et al., 1991; Piekarska, 1991). ويمكن لنا أن نشكك بسهولة في بعض هذه الصفات على الأقل، والتي تم تجميعها من قبل باحثين مستقلين انطلاقاً من الرؤية الذاتية لأهل الطفل، والمسؤول هو: هل تشكل صفات الطفل مثل «المصيبين،

الضغوط، إثارة المشاكل، عوامل خطر السر، معاملة في الأسرة، أم أن الأمر هو بالعكس، يصبح الطفل ماضياً وشاداً ومثيراً للمشاكل حين يعامل بشكل سيء لا يمكن على كل حال أن نتجاهل حقيقة أن الأطفال الذين تتطلب العناية بهم وقتاً طويلاً بالمقارنة مع غيرهم (العالمون مثلاً) هم بالنسبة لأبائهم عوامل مثيرة للضغط والتوتر (Stress Factors)، فإذا كان لدى هؤلاء الآباء استعداد لهذا النوع من السلوك تجاه الطفل فإن احتمال اضطهاد مثل هذا الطفل سيكون أعلى بالتأكيد. ويرى الباحث البيروني (Friedel) أن مختلف المشكلات الانفعالية لدى الأقل والصراعات الأسرية فيما بينهم، وحقيقة أن بعض الأطفال هم أصعب من غيرهم في التعامل مع مربيهم. كل هذا معاً يشكل مجموعة من الظروف التي تقود إلى سهولة الاستجابة الفاصلة حول الطفل والشعور بعدم الثقة بل والعجز حياله أيضاً. وسواء في حالة الأمهات أم الآباء فإن تجنب بعض الظروف الخاصة، مثل إغراء الطفل والنظر إليه على أنه مثير للمشاكل، ومثل سهولة استرجار الأمل إلى الاستجابات العنيفة، ومثل القناعة الفاصلة حول ضرورة الحفاظ على السلطة المطلقة للأهل على أركانهم، ومثل شدة الصراعات الزوجية والأسرية، وزيادة عوامل الضغط الخارجي، يعتبر هذا التجميع الظروف مثيراً وإثباتاً في المجال بوجود أشكال ملطرفة من العقاب البدني ضد الطفل (Friedel, 1994).

### 3-2: الاستغلال الجنسي للأطفال

في السنوات القليلة الماضية بدأ موضوع استغلال الأطفال للإثارة أو التثبية الجنسية عند الراشعين موضوعاً فضائح يومية في كل وسائل الإعلام في شتى أنحاء العالم. إن الأطفال مهذبون في كثير من الأسر بالتعرض إلى مثل هذا النوع من المعاملة من قبل أبويهم، أو من قبل والديهم الآخرين بل ومن برعايتهم. وما زال اعتماد العلماء ينمو باستمرار بهذه الظاهرة، وذلك لأن الاكتشافات التي تمت حتى الآن لم تسلط أن الضرر بشكل واضح جوهري مثل هذا المملوك من جهة الأهل. إن التعرض الجنسي هو في الواقع ظاهرة صعبة التعرف والتعديد بدقة. وفي أحيان كثيرة نجد عدداً من المصطلحات التي تستخدم لوصف هذه الظاهرة، مثل الاستغلال الجنسي للأطفال (Child Sexual Abuse)، العنف الجنسي (Sexual Violence)، العدوان الجنسي (Sexual Aggression)، المهاجمة الجنسية (Sexual Assault)، اغتصاب

(Rapp)، سفاخ الحارم (Jocet)، تستخدم هذه المصطلحات من قبل عديد من المؤلفين والباحثين دون تحديد دقيق لمتاحها والفرق فيما بينها. ويعلم (Rosenfeld) أن سفاخ الحارم والاستغلال الجنسي للاطفال هي عبارة عن نهايات متطرفة لتصل عند من السلوكيات الجنسية السوية (إنشاً من Pagelow, 1984) إما (Schoeter & Robergo) فيحددان العنف الجنسي ضد الطفل على أنه استغلال الطفل أو المراهق إلى فاعليات جنسية لا هي طبيعتها بوضوح ولا يسمح بها. وهي تتخذ القواعد الأخلاقية المرتبطة بالأنوار الأسرية الطبيعية (Bielawska-Barrowicz & Hanka, 1993) وقد قامت منظمة الصحة العالمية في عام ١٩٨٦ بتعريف التالي إن الاستغلال الجنسي للطفل (Child Sexual Abuse) يعني استخدام الطفل للحصول على اللذة الجنسية للراشد تلاً من (Starowicz, 1992).

إن العلاقة بين مفهوم العنف الجنسي والاستغلال الجنسي تبدو متفاوتة بين باحث وآخر، فيقول بعض الباحثين أن العنف الجنسي والاستغلال الجنسي هي شواهد متداخلة فيما بينها، ولكنها ليست متطابقة، فكل عنب جنسي هو استغلال جنسي، ولكن ليس كل استغلال جنسي يتضمن استخدماً للعنف (Young, 1992, Wozniak et al., 1992). على أن طائفة أخرى من الباحثين يرون على كل حال أن أبسط أشكال الاستغلال الجنسي للاطفال، حتى وإن لم يحتو على علف جسدي أو لفظي مباشر، فإنه في واقع الحال اعتصاب لأبسط حقوق الطفل، وهو استغلال لضعفه ولبراته. وهو بالتالي علف بكل ما في الكلمة من معنى (Pagelow, 1984, Forward, 1992).

إن استغلال الطفل جنسياً قد يأخذ أشكالاً عديدة، فيمكن له أن ينطوي على أي انتهاك جسدي (مثلاً عن خلال الأحاديث ذات المحتوى الجنسي)، أو أن ينطوي على اتصال جسدي مباشر، وقد يقوم هذا الاتصال على تهويل ومداينات للمناطق الحميمية من جسد الطفل، أو على إجبار الطفل على مداينة الأعضاء التناسلية للراشد. وقد يأخذ هذا الاتصال أشكالاً أكثر من ذلك، إذبال في انتهاك حرمة الطفل، مثل إدخال الأصابع أو الأجسام الغريبة أو حتى الأعضاء التناسلية للراشد في جسد الطفل، أو إجبار الطفل على ممارسة الدعارة أو على تصوير اللامباحة. ويمكن للاستغلال الجنسي أن يترافق مع استخدام للمخدرات أو الكحول أو اللعوبات، أو



استخدام القوة الجسدية للتخبط على مطومة الطفل، أو إرضاعه وتهديده بشتى أنواع التهديد ليحفظ الأمر على التكتان (Sarawicz, 1992).

إن معظم المستغلين للأطفال جنسياً هم من الرجال، وبين أذا مطروفتش مثلاً أن نسبة الرجال بين الممتاع تبلغ 70٪ تقريباً من مستغلي الصبيان، و ٢٩٪ من مستغلي البنات (المرجع السابق نفسه). وتركز الأبحاث المتعلقة بالعنف الجنسي في الأسرة على حوادث إغواء الأزواج الأمهات والآباء لبناتهم، لأن البنات يشكّن السواد الأعظم من ضحايا العنف الجنسي في الأسرة (Pagelow, 1984; Young, 1992). وبخل أبحاث (Finkelhor) على أن نسبة ٨-٩٪ من الرجال الذين اعتوتهم عينة البحث كانوا قد تعرضوا في طفولتهم للاستغلال الجنسي. مقابل ٨-٢٨٪ من النساء من أفراد العينة (Hall & Hirschman, 1992). كما دلت هذه الأبحاث أيضاً على أن الصبيان يتعرضون على الألب ضحايا الاستغلال الجنسي من قبل راشدين غريباء، وأكبر منهم سناً، أكثر مما تتعرض البنات لذلك، وأنهم أكثر ممنون تعرضاً للعنف الجسدي، بالمقارنة معهن. وأن الصبي الذي يتعرض لثل هذه الخبرة لا يكون عادة الضحية الوحيدة للعنف، ومن جهة أخرى فإن النتائج تشير إلى أن المواقف السلبية لطفلة الاستغلال الجنسي تكون في العادة أقل إبلاماً للصبيان مما هي للفتيات (Pagelow, op.cit).

إن تقدير مدى انتشار هذه الظاهرة التي هي موضوع نظامنا يعتبر أمراً في منتهى الصعوبة، فهناك كثير من المواقف التي لا يتم التخليق عنها بأي شكل كان، وتظل على التكتان، ثم إن بعض الإحصاءات تلخذ في اعتبارها فقط تلك المواقف التي يقوم فيها الجاني بإشاد الفعل الجنسي مع ضحيته، في حين أن إحصاءات أخرى تعتبر أن الاستغلال الجنسي يكون قد حدث حين يشعر الضحية (أو شعرته) بأن سلوك الجاني (الجسدي أو القسري أو حتى غير المحدد) كان له طابع الإغواء الجنسي وهو أمر ذاتي تماماً.

تشير أبحاث (Ransell) عام ١٩٨٢، والتي شملت ألفاً من النساء، إلى أن ١٨٪ ممنون قد مررن مرة واحدة على الأقل بعلاقات ذات طابع جنسي مع إياتهن قبل أن يتعن الثالثة عشرة من العمر (Pagelow, op. cit). في حين دلت دراسة (Sarawicz) على أنه في عام ١٩٧٠ في أمريكا مر ٢٥٠ ألف طفل أمريكي تعرضوا لخبرة استغلال جنسي من جهة أحد أفراد أسرته (المرجع السابق). وبخل معطيات المركز القومي الأمريكي للوقاية من الاعتصاب (National Center of

(the Prevention and Control of Rape) لعام ١٩٨٢ على أن ٨٥ ألف طفل في الولايات المتحدة الأمريكية يتم استغلالهم جنسياً من جهة أحد الوالدين أو من الأوصياء القانونيين عليهم (الرجوع السابق).

يشكل الاستغلال الجنسي للضحايا الصغار صدمة حياتية كبيرة، وخيانة الثقة الأساسية بين الأبنين والطفل. إن الإنسان البالغ قد لا يدرك مدقة طبيعة ما يحدث ولا يفهمه بالضبط، ولكنه يتكون على كل حال شعوراً بالمفاجأة لهذا السلوك غير المعتاد من جهة الوصي عليه ويشعر بالرعب، وخاصة لأنه تابع له بشكل كامل من الناحية العاطفية والفيزيائية. وحتى إذا فهم الطفل ما يجري له فإنه لا يملك أمامه الهروب، ولا يستطيع أن يتصرف في هذا الموقف بأي شكل كان.

إن عواقب الاستغلال الجنسي للطفل من قبل أحد أبويه تتوقف على طبيعة السلوك الذي يشكله هذا الأب وعلى عمر الطفل وقت الحادث، وعلى طبيعة العلاقة بينهما (Young 1992). وإذا توافقت الاستغلال والعنف الجسدي أو التهديد بالشكك في الثقة لضمان عدم إفشاء السر، فيمكن له أن يصيب الطفل أولاً أشد الضرر شكل قلق مزمن وفقدان الثقة بالآخرين، وفقد بين باحثون مستقلون أن النساء اللاتي اعتُبرن في طفولتهن متاعاً جنسياً تظهر طيبن اضطرابات صحية ونفسية متعددة مثل الاكتئاب الحيق، القلق المزمن، اضطرابات جنسية، الأم حوضية مزمنة والأم في الجهاز التناسلي، إدمان الكحول أو المخدرات، الشعور بفقدان السيطرة على التعبير، والأفكار الانتحارية (Starowicz 1992, Boyer & Fine, 1992; Walker et al., 1992). وتوجد مضطربات مثل على أنه بين الفتيات اللاتي يعطى قبل الأوان سماعاً قبل العشرين من العمر يوجد عدد غير قليل من ضحايا الاستغلال الجنسي في الأسرة. وتختلف التقديرات العامة لتسمية هؤلاء، بينهن. يذكر (Forest & Jones) هذه النسبة بـ ٢٠٪ في حين يقرها (Hershow) بـ ٦١٪، ويقرها (Boyer & Fine) بـ ٦٨٪ (Boyer & Fine, 1992). وتشير نتائج هذه البحوث كذلك إلى نقص المعرفة والقدرة بالتحكم في الحياة الجنسية عند ضحايا العنف الجنسي، وتؤكد (Pagelow) أن من السهل تقسيم نتائج الاستغلال الجنسي للأطفال إلى نوعين، فهناك أولاً آثار قريبة صدمية مباشرة وهي الطلق، فقدان الثقة بالآخرين، المشكلات العزاسية المفاجئة، اضطرابات النوم، الأم جسدية ناجمة عن العنف الجسدي المرافق للحادث. وهناك ثانياً آثار بعيدة لاحقة وهي الاضطرابات الانفعالية كالإكتئاب وانططاط الشعور بقيمة الذات. إضافة إلى مشكلات سلوكية

مثل الإيمان بالمتعة، ممارسة التمارين، وكذلك مشكلات نفسية كتعدد الشخصية (Pagelow, 1984).

### ٥.٢: النظريات المفسرة لاستغلال الأطفال جنسياً من قبل والديهم

يمكن أن تصادف في أدبيات البحث محاولات عديدة لتفسير مثل هذا السلوك من جهة الأيوان. نسمى بعض هذه النظريات إلى الكشف عن عامل واحد مسئول عن الظاهرة، في حين أن بعضها الآخر يحاول تفسير الظاهرة بإنشاء نماذج تفسيرية (Models) متعددة العوامل والأبعاد، تأخذ بعين الاعتبار الصفات الفيزية للفاعل، وكذلك العوامل الاجتماعية الكبرى (Macrosocial Factors).

لقد كان فرويد أول من أشار إلى أن لدى الراشدين ميولاً متخفية للإثارة الأطفال كمواضيع للإثارة الجنسية وأن نظام القيم الاجتماعية يرفض على مثل هذه الميل المظهر القاتم (تأنيب) مما يجعل مستطفاً يكون هذه الميل (Pagelow, 1984). وقد افترض فرويد كذلك أن الطفل يمتلك مثل هذه الميل المتطورة اجتماعياً عندما لا (تتوافق) في الحصول (الجنسي) (١٩٧٢). ويرى كثير من الباحثين أن الشغل الأكبر من مستغني الأطفال جنسياً يمتلكون ميولاً جنسية واستثارة فيزيولوجية والحسة تجاه الأطفال (Quinsey & Chaplin, 1984, Hall et al., 1991) ولكن تصميم النظريات الفيزيولوجية لا يكفي لتفسير ظاهرة استغلال الأطفال جنسياً. لأن هناك عديداً من البراهين على أن مثل هذه الاستثارة الفيزيولوجية لا تتواجد عند عدد غير قليل من مستغني الأطفال وإضافة إلى هذا فإن مثل هذه الاستثارة موجودة عند كثير من الراشدين الذين لا يستغلون الأطفال جنسياً، وإن كان لديهم مثل هذا الميل والرغبة تجاه الأطفال (Hall & Hirschman, 1992).

يركز Gebhard ويساعده أن الاحتكاك الفيزيائي الاعتيادي مع الطفل قد يثقل إلى إمكانية ذي مستوى جنسي، ولكن معظم الراشدين في مثل هذه الأحوال يضبطون أنفسهم ويقلعون التواصل لكن ما يحدث عند الأشخاص ذوي الضغط الداخلي الضعيف (أو الضعف) قد يكون دائماً (أو لحظياً) أنهم لا يستطيعون ضبط أنفسهم مما يعني أن يظهرون الموقف لربما شكل اتصال جنسي مع الطفل. وتحدث حالات ضعف الضغط الداخلي المؤقت على سبيل المثال تحت تأثير الكحول، أو تحت تأثير حالة انفعالية كالإكتئاب العميق (Pagelow, op. cit) على أننا نجد أن هذا التفسير غير مقنع، فإذا كان مصدر هذه الظاهرة يمكن في الاحتكاك الجسدي العادي بالطفل فلماذا نجد

أن معظم مستغلي الأطفال هم من الرجال وليسوا من النساء. رغم أنهم يحكم دور الأمومة يمكن على اتصال جسدي أكبر مع الطفل.

ويفترض البعض أن من الممكن تفسير ظاهرة الاستغلال الجنسي للأطفال بالاستعانة بالنظرية التعريفية السلوكية التي تقترح أنه في أساس هذا السلوك يوجد إيجاباً للمشاعر الجنسية الطبيعية. إن التطفل الشعور بقيمة الذات من الناحية الجنسية والخوف من الصد والهجران يضمنان الاستمارة الجنسية الطبيعية تجاه الراشدين من الجنس الآخر. يتكون السلوك الجنسي تجاه الأطفال موجوداً في باري. الأمر في الطفولة الجنسية. ومع الوقت يمكن لهذه التنبيلات أن تنقلب إلى تخطيط راجع. بعد سبيك إلى التحلق في الظروف. الأمناء. إن تحطفت (Pihens) نقلاً عن (Hall & Hirschman, 1992). ويبدو لنا أن هذه النظرية هي أبسط من أن تفسر التعقيد الشديد الذي نراه في هذه الظاهرة. وما يدعو إلى التشكك في كفاية هذه النظرية للتفسير الظاهرة المبهمة حقيقة أن كثيراً من الأمهالي المستغلين لاقتلهم جنسياً يمارسون حياة جنسية طبيعية ومسلية مع أزواجهم. ولا يواجهون من قبلهم أي صد أو إيجابيات جنسية قوية (Pagelow, 1984).

يقترح الباحث دافيد فينكلهور تفسيراً متعدد الأبعاد لظاهرة الاستغلال الجنسي للأطفال. ويفترض هذا المؤلف أن المشاعر الجنسية تجاه الأطفال موجودة عند كثيرين من الأمهالي. ولكن بعضهم يضبط هذه المشاعر. في حين لا يضبطها بعضهم الآخر. وينقسم هؤلاء الأخيرين إلى فئتين. يكون أفراد الفئة الأولى منهم من الأشخاص ذوي الضبط الداخلي الضعيف. في حين يكون أفراد الفئة الثانية من أصحاب الضبط الداخلي الشديد. ويمكن أن نميز مجموعتين من الأشخاص ذوي الضبط الداخلي الضعيف. الأولى هي مجموعة الأشخاص الذين لا يمتلكون ضبطاً خارجياً مناسباً (وهم أشخاص لا يميزون مقاومة الطفل. وهم إذا الذين يقتضون الطفل بالقوة). والثانية هي مجموعة الأشخاص الذين يمتلكون ضبطاً خارجياً مناسباً. يتغلب أفراد هذه المجموعة على مقاومة الطفل عن طريق إغوائه أو شراء صمته بالهدايا. أو يقتضونه عنوة مع تأمين أنفسهم من اكتشاف أمرهم باستخدام شتى أنواع التهديد والضغط على الطفل. (الرجوع السابق). ويشرح فينكلهور النسبة الهائلة للرجال بين مستغلي الأطفال جنسياً استناداً إلى خصوصية عملية التنشئة الاجتماعية التي يخضع لها الرجال والنساء. فنتائج هذه العملية يصبح الرجال حساسين جنسياً لا فقط تجاه المثيرات المباشرة أو الإشارات الواضحة من الضحية الجنسي. ولكن كذلك حيال الإشارات غير المباشرة أو الخفية التي يتم إبرائها وتفسيرها من قبلهم على أنها إشارات جنسية مبطنة. وبالإضافة إلى ذلك فإن عملية التنشئة الاجتماعية تمنح

عند الرجال مبرراً أكبر لإقامة علاقات جنسية مع نساء أصغر وأضعف منهم. من حين أن النساء يربحن بشكل معاكس، فمواضيع اهتمامهن الجنسي هم رجال أكثر منهم وأقوى وأكثر تجربة يعمل انصرار حركة نحو المرأة إلى اهتمام (متطرف بما فيه الكفاية) متبادل أن يشعر بالتفوق عند الرجل هو السبب، والذئب المطبق في أوقات الانحسار ضد جميع أفراد الأسرة. فالرجال يستغلون تفوقهم في الأسرة ويعاملون أفرادها كما لو كانوا ملكاً خاصاً لهم، وبعيداً عنهم أن يقدموه، وأن يجعلوا لهم القامع والقمع. فهم يعاملون هؤلاء الأفراد كما لو كانوا أشياء لأشخاص لهم حقوق ومشارع (Machlenard, 1991, Pagelow, 1984). لكن نظرة متعمقة ترمي أنه على الرغم من وجود عديد من الحالات التي يتود فيها تفوق الرجل ووضعه للتمييز في الأسرة إلى جعله طاغية أسرية، ولكن بالإمكان كذلك أن نجد كثيراً من الشهادات حول هذه الفرضية، والقاضية بأن لدى الرجال جميعاً عاطفة وإمكانية الاستقلال الجنسي للأطفال بسبب وضعهم كذكور. تتعارض هذه الفرضية مع كثير من الملاحظات العادية التي ترمي أن كثيراً من الرجال المستغلين لأطفالهم جنسياً لا ينتمون على الإطلاق بوسعية متوقعة في أسرهم (Starowicz, 1992; Forward, 1992; Mithias, 1986).

يمكن تصميم النظري (الوسيط) الذي كتبه (Hall & Hirschman)، والذي سبق أن عرضناه في حديثنا عن ظاهرة اغتصاب الرجال لزوجاتهم (اسم الفقرة 1-7) أن يكون مفيداً أيضاً في تفسير ظاهرة الاستغلال الجنسي للأطفال عموماً. ومن قبل نربط بشكل خاص إن كثيراً من مستغلي الأطفال يتصرفون بوجود أنماط استثارة جنسية مندرجة تجاه الأطفال. ولكن مجرد وجود هذه الإثارة الفيزيولوجية لا يكفي وحده لكي يقوم الراشد بمهاجمة الطفل جنسياً، فلكي يحصل ذلك لابد من تراكم مجموعة من الميكانيزمات المعرفية التي يمر الراشد من خلالها سلوكه. ومن هذه الميكانيزمات مثلاً القناعات غير المنطقية بأن العلاقة الجنسية مع الطفل هي علاقة سارة كذلك بالنسبة للطفل ذاته، أو افتراض أن العلاقة الجنسية معه هي عبارة عن طريقة مثالية للتربية الجنسية للطفل (لتعريفه بعالم الجنس). مثل هذه الاعتقادات السخيفة التي تظهر عند مستغلي الأطفال جنسياً شديدة الشوح. على أن الجناة لا يفتخرون بها فتاعة تامه، ولذلك فليس من السهل عليهم أن يتحدثوا عن هذه القضايا إذ يطعنون تماماً أنها مرغوبة تماماً اجتماعياً (Hall & Hirschman, 1991). ثم إن تقييم الوقت يعتبر هاملاً مهماً في إظهار التجاني لسلوكه حيال الطفل. وينطوي هذا التقييم على إمكانية التمسك في الطفل، حيث يتم ذلك من صلبه. ومن المفيد هنا أن نلاحظ أن خطر التعرض للعقاب بدافع استغلال الطفل جنسياً يقلل بكتير من خطر



التعرض للعقوبة في حال اغتصاب شخص راشد ومن العوامل التي تزيد من احتمال حدوث مثل هذا السلوك الجنسي تجاه الطفل هي الحالات الانفعالية غير المنظمة للضيق عند الجنائز ومن العوامل أيضاً الخبرات السابقة للداخل مع العنف الجنسي، وهذا العامل الأخير هو أكثر العوامل ظهوراً في أدبيات الموضوع، لأن كثيراً من نتائج الأبحاث ومن الملاحظات الميدانية تدل على أن القسم الأكبر من مستغلي الأطفال جنسياً قد تعرضوا في طفولتهم لخبرات مشابهة (Starowicz, 1992; Forward, 1992; Boyer & Fine, 1992; Bishop & Patterson, 1992) ويمكن هنا وهو شائع بأنه ليس من اللازم أن تتواجد كل العوامل السابقة الذكر في كل حالة من الحالات، وذلك لأن نظريتهما تنطلق من أن هذه الظاهرة هي نتيجة لتفاعل مجموع هذه العوامل. وقد يحدث

أن يظهر الحد هذه العوامل نظرياً وبطريقة كبيرة، حيث يؤدي بدوره إلى حدوث الاستغلال، لكن هذه الحالات نادرة. لأن الأظن أن يظهر عاملان أو ثلاثة عوامل وربما يتجمع كلها، لتسبب موجعة في ظهور هذا السلوك عند الأهل (Hall & Hirschman, op cit). ولقد ساعدت هذه النظرية مؤلفيها في إيجاد تصنيف لطائفي (للمستغلين للطفل جنسياً) في عدة أصناف. يكون أفراد الصنف الأول أشخاصاً يهيمن في حالتهم العامل الأول، أي الشعور بالاستغارة الجنسية الشديدة تجاه الطفل، ويكون مثل هؤلاء الأشخاص عادة عدة ضحايا هم غالباً من الذكور، والباقيرون أن يكون هؤلاء الضحايا من المحيط الأسري والضرورية، ومن هنا فإن هؤلاء الأشخاص يتم اكتشافهم بسهولة أكبر من قبل أجهزة الشرطة. ويؤدي بعض أفراد هذا الصنف سرياً خاصاً بممارسة العنف الجسدي أثناء الهجوم الجنسي، ولقد يصل هذا العنف إلى درجة قتل الطفل بعد انتهاء الفعل الجنسي.

أما أفراد النمط الثاني فلا تكون الإثارة الجنسية جهال الأطفال عندهم مراقبة بشكل دقيق، ولكن يسيطر على حالتهم العامل الثاني، أي الدوافع العرفية. إنهم أشخاص يبررون سلوكهم عامة حين يبدون قناعهم بأن الطفل، حتى وإن لم يجد الموافقة على الفعل الجنسي فإنه يحتاجه، أو أنه مسؤول له حين يصره، وربما وأحياناً ما ينظر الأهل الذين يبررون أطفالهم إلى هذا الصنف من الجناة. إن الرجال الذين يستغلون الأطفال في أسرهم لا يشعرون غالباً بالاستغارة عن أطفالهم، لأنهم يفسرون تصرفات أطفالهم على أنها تصرفات إنشائية، ويعامل أفراد هذه الفئة ضحاياهم غالباً برفق حين يواصلونهم على الأفعال التي يقرعونها عليهم، أما حين تقاوم الضحية فإنهم يستخدمون جهالها أنواعاً شتى من التهديد أو الحرمان الاقتصادي وأشكال الضغط النفسي. منهم ومن تلاماً حاجة أطفالهم إليهم، واعتمادهم الكامل عليهم انشائياً.

أما أفراد النمط الثالث فهم أشخاص انشائيون، لا يكون استغلالهم للطفل جنسياً طابع الدحل للخطأ أو القبح، ولكنهم غالباً ما يقدمون على فعلتهم تحت تأثير الكحول، أو تحت وطأة مؤلف حيواني أو أسري صعب.

أما أفراد النمط الرابع فهم أشخاص يعانون اضطراباً في شخصيتهم، وهم في الأظن قد مروا في طفولتهم بفترة الاستغلال الجنسي أو العنف الجسدي، وهم يتصرفون بقدر متوافر من الهارات الاجتماعية في التواصل مع الآخرين، وكثيراً ما يكونون من ممعي الكحول، ويعانون من صراعات أسرية مزمنة (Hall & Hirschman, op cit).

### ٣-٩: عواقب العنف الجنسي ضد الأطفال

إن عنوان الأبوين على الطفل قد يقود إلى عواقب مختلفة تختلف على بعض صفات مثل عمره، جنسيته، إلخ، وتتوقف كذلك على نوع الشرات التي مر بها، كشدة العنف، أو نوع السلوك المستخدم، وتتوقف أيضاً على طبيعة العلاقات بين الطفل وأبويه. ويمكن عموماً أن نصف نوعين من هذه العواقب، يتضمن النوع الأول النتائج المباشرة للعدوان، وهي قد تكون نتائج جسدية أو انفعالية. وتتوقف النتائج الجسدية المباشرة على مدى تكرار وشدة الهجوم، فقد تكون في صورة مرنبة، كالمزوح أو الكدمات على جسم الطفل، أو تكون غير واضحة مباشرة للعيان، ككسور العظام، وإذى الأعضاء الداخلية من جسم الطفل (Kashani et al., 1992; Steinmetz, 1992). أما النتائج الانفعالية المباشرة فهي قبل كل شيء، مشاعر الرعب والقلق والعجز والغضب على الأبوين (Milner et al., 1991; Steinmetz, op.cit; Stokowicz, 1992).

أما النوع الثاني من نتائج استخدام العنف ضد الطفل فهي الأثار الأجلة للعدوان، وهي تنطوي على أثار انفعالية ومعرفية واجتماعية تظهر لدى عدد غير قليل من ضحايا عطف الأبوين حالات من القلق والاكتئاب وضعف القدرة على إنشاء العلاقات، وإلزام مثل هذه المشكلات ضحايا العنف سواء في مرحلة المراهقة أو في حياتهم الراشدة (Oluchowska, 1983; Milner et al., 1991; Steinmetz, op. cit; Martin & Elmer, 1992). بالآخرين قد ياتي القلق، وغالباً ما ينصرفون بشكل عدواني مع أفرادهم في المدرسة ومع أفراد أسرهم في حياتهم الراشدة (Biswas, 1989; Vissing et al., 1991; Martin & Elmer, 1992; Downey & Walker, 1989). ويؤدي ضحايا عطف الأبوين اتجاهات اشد تشبهاً لاستخدام العنف كوسيلة لمعالجة النزاعات وكطريقة ناجحة في تربية الأطفال (Prokarska, 1991; Pagelow, op.cit; Steinmetz, op.cit).

### ٤- عطف الإبناء تجاه والديهم

إن الأتلب أن يتجه الآباء بالعنف تجاه أبنائهم، ولكن قد يحدث أيضاً أن يكون الأبناء هم العدوانيين تجاه أبويهم. إن معظم الأماني الذين يلعبون ضحايا العنف أبنائهم يكتفون في عمر



منهم (٦٠ عاماً أو أكثر) ولكن هناك أيضاً حوادث بلغ فيها الأهل ذور العمر المتوسط ضحية لعنف أبائهم الأحداث (Kashani et al, 1992).

تري بلجلو ان هناك فروقاً جوهريّة بين حوادث العنف ضد الآباء السنين وبين حوادث العنف ضد الآباء الأصغر سناً، ففروعية العنف المستعمر وأسبابه يكثر لهذا في الحالتين طابع مختلف للغاية (Pagelow, 1984). ويبدو هذا منطقياً جداً إذا قارنا صفات ووضعية الآباء السنين مع الآباء في سن متوسط فالسنين يكتفون في العادة الكثر اقتصادياً وحاجة لرعاية وحضان أبنائهم سواء من الناحية الانفعالية أو الاقتصادية وهم قبل كل شيء معشوقين طيبهم يسحب حالتهم الصحية التي تؤدي في كثير من الحالات إلى ان يصبح الآباء عاجزين تماماً حيال أبنائهم، أما الآباء ذور السن المتوسط فبرغم إمكانية كونهم أضعف جسدياً من أبنائهم، إلا أنهم يستغلون بكثر من الاستقلالية والكفاية الاقتصادية في علاقتهم مع أبنائهم

إن الإحصاءات المتعلقة بهذا النوع من العنف الأسري تظل غير دقيقة ومنخفضة بشكل واضح عن الواقع، مثلاً في تلك مثل الإحصاءات المتعلقة بالنوع العنف الأسري الأخرى، حيث أن نسبة قليلة من الحوادث يتم تسجيلها، ويذكر عالم النفس الأمريكي O'Leary الذي اعتم لسنوات عديدة بمشكلات السنين نسبة الحوادث المسجلة إلى العنف المنزلي بـ ١٩ / مئ (Pagelow, 1984). وتدل نتائج أبحاث (Cornell & Gelles) على أن ٩ / من الأمريكيين الذين لهم أبناء في سن يتراوح بين ١٠-١٧ عاماً (أي ٢,٥ مليون أسرة) قد تعرضوا للهجوم من قبلهم، وأن ٢٠ / من هذه الحالات (٩٠ ألف أسرة) كان الهجوم فيها على شكل عنف جسدي مثل الضرب، الركل، العض، الفرص، إل وحشي التهامة بالسكين أو التهديد بالسلاح الناري (Straus et al, 1990). وتدل معطيات أمريكية أحدث من هذه على أن ٩ / من كبار المجتمع الأمريكي يتعرضون ظاهراً لأشنى أنواع المعاملة السببة من قبل أفراد أسرهم (Jaffe et al, 1990). وتشير معطيات بحث أجراه الباحثون في العراق إلى أن ٢٠ / من الأحداث الذين شملهم البحث قد اعترفوا بأنهم يتعرضون بالكرهية والاعتقار لأبنائهم، في حين أن ١٨,٢ / منهم اعترفوا بوجود هذه الظواهر لديهم تجاه أبنائهم، ومن جهة أخرى فإن ١٠ / منهم اعترفوا بأنهم لا يبالغون بأبنائهم، واعترف ٧٢ / منهم باللامبالاة تجاه أبنائهم. وقد أشارت نتائج هذا البحث نفسه إلى أن ٨٠ / من حوادث القتل التي ارتكبتها الأحداث في العراق كانت موجهة نحو الأشقاء الأخوات أو بنات العم بهدف «حصول شرف

العلاقة لقد كان مرتكبو هذه الجرائم مغلوبين بارتكابهم لها، وقد استفادوا فضلاً عن ذلك من أحكام جزائية مخففة (الواسع، ١٩٨١)

يمكن التمييز بين صنفين من التصرفات المعنوية ضد المسنين في الأسرة، فإولاً هناك العنف البدني، الذي يقوم على إهمال وتجاهل الابوين المسنين وعدم الاهتمام بمحاجاتهم المتعلقة بتناول الطعام أو الدواء أو النظافة الشخصية، وهناك ثانياً العنف الضال (الاجباري) القسري (كالسخرية والتضاد أو الصراخ والتعنيف)، أو الجسدي (كالتصفع أو الإجهار على تناول الطعام أو العقاقير)، أو النفسي (كالخمس في الغرفة، تجاهل حقوقهم، انتهاك ساعات نومهم أو نظام طعامهم الخ) (Kashani, et al, 1992; Starowicz, 1992) وتقدر شيبيلز نسب حدوث كل واحد من أنواع العنف المذكورة على النحو التالي: ٣٠٪ من الضحايا يتعرضون للضرب والصراخ، ٨٪ يُجبرون في البيت أو يتعرضون إلى العزلة التامة، ١٠٪ يُحسبون في غرفة واحدة ويتم تجاهل وجودهم تماماً، ١٪ يتعرضون للعنف النفسي، ١٧٪ يحرمون من الطعام أو الدواء (Seinnett, 1987).

تكون غالبية ضحايا هذا النوع من العنف من النساء التي تتراوح أعمارهن بين ٧٥-٨٥ عاماً (Kashani et al, 1992; Starowicz, 1992) وهذه الفئة تعد النساء في الضحايا فاجئة من حقيقة كون النساء يعشن على العموم أطول مما يعمر الرجال، وأنهن يكن في العادة أصغر من أزواجهن بموالي ٥-١٠ سنوات، مما يؤدي إلى أن ٧٧٪ من الرجال المسنين يعيشون مع زوجاتهم، في حين أن ٣١٪ فقط من النساء يعشن مع أزواجهن (Pagelow, 1984)

هناك معطيات تشير إلى أن الأغلبية السنين الذين يتعرضون لعنف أبائهم يكونون في الأغلب قد استخدموا معهم نظريات شديدة في طفولتهم، كما يطلب أن يكون الآباء منهم في الماضي ميالين للعنف في تعاملهم مع زوجاتهم، وعلى نتائج بحث أجري على الأحداث الفتاة لأبائهم على أن هؤلاء الآباء كانوا في الماضي يسطهونهم جسدياً كما يسطهون أمهاتهم، وأن يكن هذا الاضطهاد على شكل هجوم جسدي نادر الحدوث، بل كانت حواراته متكررة تعكس قسوة مزمنة من جهة الأب على أفراد أسرته، إن حوادث العنف الذي يشهده بين الابوين، والعنف الذي يوجه إلى الطفل، تشكل بالنسبة إلى الطفل "نموذج" يتعلم فيه استخدام العنف واعتباره أسلوباً طبيعياً وفعالاً في حل المشكلات في علاقاته مع باقي أفراد الأسرة وخارجها أيضاً، فالطفل الذي

يستخدم معه أبواء العنف بشكل مزمن بشكل في نفسه كرافية عقيمة تنمعهما، ومثل هذا الطفل الذي يشعر بسوء معاملة والديه يتصرف تنمعهما - حين يصبحان مسنين- بأسلوب مشابه لما تعرض له هي نظريته (Kachani et al,1992; Stetsmets, 1987; Stetsmets, 1992)

إن الأبناء الذين يعتنون بشؤون آبائهم المسنين وفي حال كونهم يعتنون حياة مليئة بالاضطراب (مثلاً بسبب صراعاتهم مع زوجاتهم أو بسبب التعب الاقتصادي) فإن خطر سوء معاملتهم لآبائهم (مثلاً بزيادة بدمعة أضعاف عما هو عند سواهم) (Stetsmets, op. cit.) ويلاحظ (Oliviera) الاندفاع إلى أن بعض التغييرات في إيقاع حياة المسنين وتدهور قدراتهم- قد لا تكون مفهومة بالنسبة لأبنائهم الذين يعتنون بهم- وغالباً ما يحدث أن تقل حاجة المسن إلى النوم- وأن يذهب مع ذلك إلى فراشه مبكراً، فيستيقظ في ساعات الصباح الأولى، معكراً بذلك إيقاع حياة طفلة أفراد الأسرة. ويلجأ الأبناء في غير قليل من هذه الحالات إلى إجبار مثل هذا المسن على تناول حبوب منومة، من أجل أن يتمكن من النوم بشكل طبيعي». ويدعو (Oliviera) هذه الحالات التي صادفها كثيراً في عمله مع المسنين من نظرية الطنح والطنح (Stetsmets, 1987) Syndrome

## ٥ - نظريات العنف الأسري

يمكن على العموم القول إن النظريات التي تفسر العنف والعوز في الأسرة تمثل انعكاساً بدرجة كبيرة للنظريات العامة للعوز، ولقد سبق لنا الحديث عنها في أماكن متعددة في هذا العمل، وببعض لنا هي هذا المكان أن تعرض تبسبباً لهذه النظريات. أخذنا من الباحثة الأمريكية سوزان شتيفمير

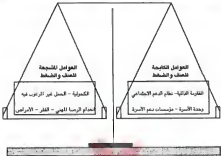
فما أولاً النظريات الفردية الداخلية، وهي تلتصق أسباب العنف الأسري في السمات غير السوية للفاعل أو المصالح، أو في الاضطرابات الوراثية أو الاضطرابات النفسية عندهم، ويوجد في هذه النظريات تركيز خاص على صفات مثل النفاق العناني، الاضطرابات الوظيفية الدماغية، الشخصية اللاإجتماعية (السيكوباتية)، الاضطرابات المعنوية، ضعف الضبط الانفعالي، انخفاض القدرة على مواجهة مواقف الضغط (Stress).

وهناك تانياً نظريات نفسية اجتماعية تركز على الدوافع النفسية والعرفية، وعلى بعض الظروف الاجتماعية التي تيسر وتشجع ظهور العنف الأسري. ومن أمثلة هذه النظريات نجد نظرية التعلم الاجتماعي، ونظرية النظام، ونظرية التفاعل الرمزي. تفترض نظرية التفاعل الرمزي أن العلاقات العرفية تلعب دوراً أساسياً في ظهور السلوك العدواني بين أفراد الأسرة، فطريقة إدراك الفرد للعلاقات الأسرية يمكنها أن تكبح العدوان أو أن تسببه. وإذا ما كان للتفسير الرمزي لشئ أنواع السلوك من قبل صحبة العدوان ومن قبل بقية أفراد الأسرة دوراً لا يقل أهمية عن دور السلوك العدواني نفسه في تطور العلاقات بين هؤلاء الأفراد، فهي ستلحق هذه النظرية نجد اهتماماً كبيراً بعوامل مثل: التكنولوجيا، العمر، الطبقة الاجتماعية، الوضع الاقتصادي، مستوى التعليم، الأصول التي تنحدر منها الأسرة... إلخ.

وهناك ثالثاً النظريات الاجتماعية الثقافية، وهي تنبه في اهتمامها إلى عوامل مثل: العرق، الدين، نظام التفاعلات الثقافية، ونظام الاتصالات والرعاية الاجتماعية... إلخ.

ويوجد رابعاً للنمذّل الكلي إلى ظاهرة العنف الأسري الذي يقوم على الاستفادة من شئ عناصر المعرفة، وبمثال على هذا النوع من الفهم يمكن أن نذكر الموديل رباعي العوامل (The Quadripartite Model) الذي قدمه الباحثان (G.Hall & R.Hirschman) والذي سيجل لنا شرحه سابقاً (انظر 2-1). ويعتقد أن النمذّل الكلي هو أكثر أنواع النظريات فائدة في تفسير وتوضيح تعدد ظاهرة العنف الأسري، وإذا استخدم فيما يلي بعض الأمثلة التي تشرح هذا النمذّل.

قامت الباحثة شلندينيز بتقديم تصور واضح وبسيط لتفسير العنف الزوجي، وهو موديل الميزان (انظر الرسم 3) تفترض شلندينيز أن العلاقة بين العوامل التي تسهل والتي تكبح ظهور العنف الأسري يمكن أن توضح بمثل الميزان، حيث يتم لميل كل منهما على إحدى كفتيه. فمن الجهة الأولى نجد عوامل تزيد من مستوى الضغط (Stress) والصراع والعنف، ومن الجهة الثانية نجد العوامل التي تسهل ظهور العنف والضغط والصراع. ومن عوامل الجهة الأولى نجد على سبيل المثال: البطالة، الأمراض، الحمل غير المرغوب فيه، التكنولوجيا... إلخ. أما أمثلة عوامل الجهة الثانية فهي: مقاومة كل من الزوجين والفرقة، نظام الدعم الاجتماعي، وحدة الأسرة وتماسكها، مؤسسات تقديم العون للأسرة... إلخ (Steinmetz, 1987).



الرمز 3 عوامل الجزيئات للتشخيص. تداً من (Khan, 1997).

وتقدم شينغيميلز تفسيراً نظرياً إحصائياً للتفاعل الدوري بين العوامل الميكرو والماكرو سوسولوجية (انظر الرسم 1). بين الطابع الدوري للعنف الأسري والعوامل التي تسهم في نقل هذا العنف من جيل إلى آخر. وتظهر في هذا التوبيخ كذلك العلاقة بين العدوان الأسري والانجتماعي، حيث تفترض شينغيميلز أن الأسر العدوانية تنتج غالباً لزوجاً وأباء ومواطنين عدوانيين. إن الأشخاص الذين من مثل هذه الأسر يكونون مهالين عادة إلى القتل والجور والعنف. ومن هنا فإنهم يبحثون عن أجواء يكون العنف فيها مبرراً ومقبولاً في العلاقات الأسرية. وتلك الملاحظات العمادية صدق هذا الفرض، حيث لوحظ مراراً وتكراراً أن الرجل الذي تربى في أسرة عميلة، والذي يفضل نموذج التطويق الذكوري في الأسرة، غالباً ما يرتبط بأمرأة ذات سمات أسرية مشابهة. وبناء على ذلك لا تكون حوافز العنف في الأسرة غريبة عليها، ويكون من الأسهل عليها أن تقبل دور المرأة المذلعة، لأن هذا الدور متسجم مع خبراتها السابقة (Skinner, 1992). وتوجد معطيات أخرى تؤكد هذه الآلية في نقل العنف من جيل إلى آخر، سبق لنا أن ناقشناها في



الرسم 1 : نموذج شتاينمتز للتفاعلات الدورية المتبادلة بين العوامل المتكررة والمفكر  
اجتماعية من (Steinmetz, 1987)

مكان سابق (الطفر 2-1-1) ويرجع نموذج شتاينمتز هذا انتقائاً خاصاً للاتجاهات الاجتماعية من  
العدوان في شتى مجالات الحياة العامة، كما تبدو في وسائل الإعلام أو في الرياضة، وتساعد  
هذه الاتجاهات الاجتماعية في تشكيل نماذج عداوية تتسبب وتبرز خبرات العنف التي يتعرض  
لها الفرد في حياته البكرة، فيقوم الفرد بعد ذلك بتقليد هذه النماذج نادراً العنف بالتالي إلى  
أسره الجديدة (Steinmetz, 1987)



الترسيم : : المصنوع الفكري ليبيكارمكا المفسر خلف الأدياب لجداد الإطفال

وفي الآليات البيولوجية قدمت الباحثة بيكارسكا موبلاً مهماً أوضحت من خلاله سمات عدوان الأهل تجاه أطفالهم (Pickens, 1991) ويترك هذا القوي (الرسم ٥) بين نوعين من أنواع السلوك العدواني للأبوين تجاه أطفالهما، فهناك أولاً العفويات التي تبدو على شكل سلوك عدواني، والتي تنجم أساساً من طبيعة العلاقة والاحتكاك بين الأبوين وإطفالهما. هذه العلاقات التي تلعب من الأهل أن يسيطروا سلوك أطفالهم ويشتتوهم نشطة اجتماعية صالحة، ومثل هذه العفويات تكون ناجمة فقط عن حرمان الأبوين على ابن الطفل وعلى مصلحة. وهناك ثانياً سلوك الأهل العدواني تجاه أطفالهم الذي لا ينجم عن طبيعة التواجبات الأبوية بل عن موقفهم العدواني من الطفل. ويفترض صراحة هذا القوي أن صورة الطفل في عيني أبويه، والتي تشكل عبر مواقف التفاعل العديدة بينهما وبهذه تلعب دوراً أساسياً في شعور الأهل بالكفاة التربوية. كما تشكل هاملاً أساسياً من عوامل سلوكهم العدواني تجاه الطفل في المواقف الصعبة.

ولعل البيرة الرئيسة لهذا القوي هي كونه يقدم هذا التمييز العميق الغري بين سلوك الأهل العدواني تجاه الطفل وبين سلوكهم العدواني تجاهه

وتختلف الميولات الشمولية (متعددة الأبعاد) العدوان في الأسرة عن غيرها من القويالات في أنها تفسر هذا السلوك ليس انطلاقاً من علاقات سببية بسيطة ومباشرة، بل من خلال كمال الصيقل التاريخي الذي لا يقتصر على وصف سلوك المعتدي، بل يتعداه ليصف الظروف العامة للتعلة بالتفاعل الأسري، والظروف الاجتماعية التي تؤثر بوضوح على شدة وشيوع العدوان في الأسرة

## ٦- الصعوبات المنهجية التي تواجه أبحاث العنف الأسري

إن الصعوبات النوعية المتعلقة بجمعية الحق الأسري، والمربطة بالحدود الأخلاقية المرتبطة بالضغط التجريبي المطبق لتصرعات أفراد الأسرة، تشكل بمجموعها عقبة رئيسة على طريق تخطيط الأبحاث التجريبية في هذا المجال، ويضافت إليها في مجال العنف الأسري كذلك الصعوبات المنهجية التالية:

- إن معظم البيانات التي يجمعها الباحثون تحمل الطابع التاريخي، وبالتالي فليس لدى الباحث أي ضمان من صدق البيانات وواقعيتها، بسبب الفروق الفردية في قدرة الأفراد على تذكر التفاصيل.



- معظم المعلومات يتم جمعها من مصدر واحد في الأسرة، ويراه الباحث الذي يحاول التجسس، إلى مصادر أخرى صعوبات بالغة في معظم الأحيان، مثلاً في حالة جمع المعلومات عن الخبرات القديمة لمعوض راشد عن أسلوب معاملته من قبل والديه في طفولته وقد حاول بعض الباحثين مطابقة النتائج التي حصلوا عليها من مختلف أفراد الأسرة، فكانت شواهد إجابات ١٥٠ طالباً عن شدة شعورهم بمظاهر العنف في بيوتهم مع إجابات ٢٢ من الآباء و ٦٠ من الأمهات، فتبين له أن معامل الترابط مع إجابات الآباء بلغ ٠,٩٦، في حالة العودان اللفظي، و ٠,٩٦، في حالة العنف الجسدي، في حين كان معامل الترابط مع إجابات الأمهات ٠,٤٢، في حالة العودان اللفظي، و ٠,٢٢، في حالة العنف الجسدي (Steinmetz, 1987). وتدل إحصاءات Steinmetz على أن الأزواج يختلفون فيما بينهم في تقدير شدة وشعور السلوك العدواني فيما بينهم، فقد فُتِرت الزوجات سلوك أزواجهن على أنه عدواني بما يزيد بمقدار ٥٠٪ مما قرر الأزواج أنفسهم، في حين قرر الأزواج سلوك زوجاتهم على أنه عدواني بما يزيد بمقدار ٢٠٪ مما قررت الزوجات بأنفسهن (المرجع السابق نفسه). إن الأثر العدواني للعلاقات الأسرية يشكل إذاً مشكلة إضافية في وجه الحصول على معلومات دقيقة عن العنف الأسري.

١. إن المصطلحات التي تستخدمها في البحوث النفسية المتعلقة بالعنف الأسري تشتمل على عديد من المصطلحات المتعارفة والفرافقة والصعبة التعميد، مما يشكل صعوبة منهجية واضحة. ويسهل لنا (Rondick & Sweet) أن نقسّم ومطابقة نتائج البحوث المتعلقة بالعنف الأسري هو مهمة بالغة الصعوبة، لأن الباحثين يستعملون في كثير من الأحيان المصطلحات نفسها التي يعطيها بعضهم تعريفات محددة وسبقة، في حين يعطيها بعضهم الآخر تعريفات واسعة وفلسفية (Kishori et al 1992; Pagekew, 1984; Steinmetz, 1987). ولا يبدو أن القلق على هذه الصعوبات انتهية هو امر متاح في الوقت الحاضر، ولكن طريقة تروحه انتهاء عدد غير قليل من الباحثين إلى هذه الصعوبات يزيد من الأمل في إمكانية التغلب عليها خلال فترة غير طويلة.

إن مستلزمات الأبحاث المتعلقة بالعنف الأسري يبدو عريضاً جداً، فحتى سنوات السبعينات من هذا القرن كانت الإكبيات العلمية المتعلقة بهذا الموضوع لا تذكر، لتجاوز بضعة أبحاث هامشية في ذلك الوقت كانت تطوّر مظاهر العنف في الأسرة تعامل على أنها مشكلات فردية وباعرة تقتصر نهجياتها على العلاجات التي يكون فيها أحد أطراف الصراع من الأشخاص العصبيين أو التوحيين (Pagekew, 1992). أما اليوم فإن من التأكيد أن تصانف مثل هذه التفاعلات وتخلل

السنوات العشرين الأخيرة تم نشر عدد هائل من الأبحاث والمقالات وقام عدد كبير من الراسمين التي ساهمت بمجموعها في إحداث تغيير جوهري في حالة الوعي الاجتماعي العام بخطورة هذه المسألة. وكان من نتائج هذا النشاط التزايد ظهور أشكال متعددة من طرق المداخل النفسية والاجتماعية لمساعدة ضحايا العنف ومراكزه أيضاً. إن عتبرات اللاجئ، المضطهدين من النساء والأطفال تتواجد اليوم في كل مدينة كبيرة من مدن الولايات المتحدة وأوروبا الغربية. وبالإضافة إلى ذلك قد طرأ تغير واضح على القوانين في تلك البلدان، فلم تعد مطلوبة أو متجافاة لـ «مخالفات الأقارب». وقد تم تصميم العديد من برامج العلاج النفسي والاجتماعي لضحايا وشهود ومراكز هذه النوع من أنواع العنف (ولا تزال قضية البلدان للأطراف متطلبة بشدة في هذه الناحية عن البلدان الغربية، وإذا استثنينا بعض الممارسات الغربية لبعض العاملين في ميدان الخدمة الاجتماعية فلا توجد هناك بعد مؤسسات متخصصة لبحث مدى شعور وانتشار هذه الظاهرة والفصل طرق معالجتها).

إن بعض الآراء التي تم إطلاقها من لحظة ما كانت تنص على أن موضوع العنف الأسري لايمر كونه مجرد موهبة علمية جديدة ستختفي بمرور الوقت، وقد أثبت استمرار الأبحاث خطأ هذه الآراء بشكل واضح. إن مرحلة تطور الظاهرة بفهم أساساً تكبيراً لتطويع عن العدوان في الأسرة، لأنه مشكلة خطيرة سواء على مستوى الفرد أو الأسرة أو المجتمع. إن قائمة الأفعال المشيرة والتي نتظر العمل ما زالت تكبر وتضخم. وعلى سبيل المثال فإن كثيراً من الجنود قد ثار أخيراً حول ظهور العجز المكتسب، عند ضحايا العنف الأسري (Pagelow, 1992; Kashner et al., 1992). كما يدور حالياً نقاش مستفيض حول قضية فعالية برامج المداخلات القانونية حيال الطغاة المتزلمين (Bishop & Parnon, 1992; Hirschel et al., 1992).

إن هذا المجال ما زال يستلزم مزيداً من الأبحاث من أجل صقل وتطوير معرفتنا باستخدام البراهين بحث الفصل والتميز، للوصول إلى تفسيرات أخرى وأعلى.

## المراجع العربية

- القبر، مصطفى (١٩٨٩). الممارسات العنف في المجتمع العربي، في: مجلة العربية للدراسات الأمنية، العدد ٢، عدد ٨، القاهرة.
- الباسون، ديفر (١٩٨٧). أثر التدهور المالي في صرخ الأبحاث - نتائج مدم القرفة، بيروت.
- جندر، وليد (١٩٨٢). صرخ الأبحاث، بيروت: المؤسسة.

## المراجع الأجنبية

- Baker, M., (1988), *Self-harm among schoolgirls*, Wyd. Szkol. i Pedag., Warsaw.
- Barlow, D.J., Berman, H.B., Mitchell, W.L., (1984), *Suicidal Response to Counseling and Survival* in a Large Sample of Depressed and Anxious in Behavioral Research & Therapy, 24.
- Bergman, B. & Bennett, B., (1992), *Can Family Violence Be Prevented?* in Public Health, 186.
- Bergman, B., (1992), *Student Violence Among High School Students as Social Work*, Vol 27, 1.
- Bollen-Katzenbach, L., (1984), *Just capable of forming deep relationships*, Letic.
- Bishop, J., Pearson, P., (1992), *Guidelines for the Evaluation & Management of Family Violence* in Canadian Journal of Psychiatry, vol 37, 199.
- Berman, P., (1989), *Deviation of Aggression of School-Gang Adolescents as Related to Family Factors: Use of Resiliency and Sex: A Descriptive Study in Miami*, Vol 36 (1-2).
- Boker, J.C., Mitchell, W.L., (1989), *A Measure of Suicidal Tendency in Depressed Patients* in Clinical Psychology Review, 9.
- Bousquet, J., (1979), *Students who are victims of sexual abuse*, 1984, Warsaw.
- Boyer, D., Fox, D., (1992), *Suicidal Ideas as a Factor in Adolescent Pregnancy & Child Maltreatment in Family Planning Perspectives*, 24-4.
- Borman, B., John, R., Margolin, G., (1992), *Observed Patterns of Conflict in Violent, Nonviolent & Nondeviant Couples* in Behavioral Assessment, vol 14.
- Chorney-Glad, M., (1991), *Girls and Violence in Childhood Aggression & Violence*, Fred. D. Cornwell, J. Evans & C. O. Dennis) Plenum Press, New York.
- Choi, E., (1982), *Spontaneous self-harm: a clinical study*, *Journal of Psychology*, vol 105, 205-210, Warsaw.
- Cooper, W., Walter, E., (1989), *Social Cognition and Adjustment in Children at Risk for Psychopathology in Developmental Psychology*, vol 27 (1).
- Davis, G., (1991), *Conceptualization of the concept of self-harm*, vol 27, no 1, 101.
- Ellis, R., Miller, J., (1981), *Child Abuse and Love of Control in Psychology*, vol 1, 48.
- Finkelhor, D., Toller, K., (1982), *Survivors of Rape*, Holt, Rinehart & Winston, New York.
- Forehand, S., (1992), *Teenage mothers: Social context* in *Journal of Women's Studies*, Warsaw.
- Frantz, C., et al., (1992), *Physically Abused Women and the 16-PTC: A Preliminary Psychological Typology* in Child Abuse & Neglect, vol 16.
- Frantz, A. & Malt, H., (1994), *Self-harm among adolescents: a descriptive study of psychological and social factors* in *Journal of Psychology*, vol 119, 2, 205-210, Warsaw.
- Frantz, A., Koval, L., (1992), *Stability of self-harm among adolescents: a descriptive study of psychological and social factors* in *Journal of Psychology*, vol 117, 2, 205-210, Warsaw.
- Frantz, A., Koval, L., (1994), *Self-harm among adolescents: a descriptive study of psychological and social factors* in *Journal of Psychology*, vol 119, 2, 205-210, Warsaw.
- Gelles, L., Adams, G. & Morgan, S., (1986), *Today's Marriages & Families*, Macmillan, New York.
- Hill, G.C.N., (1992), *Suicidal Tendency & Intensity in a General Offender Population* in Journal of Abnormal Psychology, 98.
- Hill, G., Buchanan, R., (1991), *Parental Theory of Suicidal Aggression* in Journal of Consulting & Clinical Psychology, vol 59 no 3.
- Hill, G., Buchanan, R., (1992), *Suicidal Aggression Against Children in Clinical Practice & Behavior*, vol 17, no 1.

- Hattery L. et. al., (1991), *The Abused Children in Parent in Infant Mortality With Journal*, vol 18, no.1.
- Hellen K., (1992), *Abused Women's Concerns About Their Children Witnessing Wife assault*, in *Journal of Interpersonal Violence*, vol 7, no.1
- Holopainen-Kuronen A. et al., (1992), *Violent Marital Conflict: Attribution For Violent & Antisocial Self & Partner Behaviors*, in *Behavioral Assessment*, vol.14.
- Isomaa M., (1979), *Maternity psychologicals, Finland*.
- Kaufman et. al., (1992), *Family Violence: Impact On Children*, in: *J. Am. Acad. Child & Adolescent Psychiatry*, 31:2
- Kivori L., (1991), *Abused mothers & spouse & development*, in: *Psychologia Wydziałowa*, 3.
- Martin J., Stuart L., (1992), *Abused Children Grow Up*, in: *Child Abuse & Neglect*, vol.16.
- Niskanen B., (1990), *Abused women's & pregnancy & violence*, in: *Acta Obstetrica Gynecologica Scandinavica*, 69(4).
- Nilsa B., (1982), *Psychologia Speculativa*, PWN, Warsaw
- Noller P., Chatterton C., (1991), *Physical Child Abuse Perpetrator Characteristics*, in: *Journal Of Interpersonal Violence*, vol.6, no.2
- Noller P., Eckertsdal L., (1992), *Protective Personality Characteristics Among Adolescent Victims Of Maltreatment*, in: *Child Abuse & Neglect*, vol.16.
- Nucklenand C., et. al., (1991), *Sexual Violence & Children in Their Relationships*, in: L. Mckinney & S. Nucklen (eds.), *Violence in Close Relationships*, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Nucklenand C., Fenton M., (1992), *Daily Rape & Sexual Aggression in Dating Situations: Incidence & Risk Factors*, in: *Journal of Consulting Psychology*, vol.24, no.2.
- Oell A., (1991), *Domestic Violence: Concepts, Reviews*.
- Oshakowski L., (1991), *Physical Aggression in Romantic Relationships*, 4.
- Oshakowski L., (1991), *Domestic Violence: 1987 Review*.
- O'Neil J.M., (1981), *Patterns of Child Self-Concept & Social Values and Fear of Family in Men's Lives in Personal & Unpublished Journal*, 66.
- Pappas M.D., (1992), *Child Victims Of Domestic Violence*, in: *Journal Of Interpersonal Violence*, vol 7, no 1
- Pappas M.D., (1994), *Family Violence*, Praeger Publishers, NY.
- Pappas M., (1992), *Narcissism in Youth*, 6.
- Piskunov A., (1991), *Pregnancy & violence*, PTP, Warsaw.
- Quinn V.L., Chaplin T.C., (1994), *Situational Control of Rape & Non-Sex Offenders' Sexual Assault*, in: *Behavioral Assessment*, 6.
- Roca M.L., (1987), *Prevalence Violence in Journal of Consulting & Development*, 65,7.
- Samuels D., (1992), *A Typology of Men Who Rape*, in: *Am. Journal. Orthopsychiatry*, 62 (2).
- Shapiro L., (1992), *Pregnant Women*, Arch. Gynecol. & ob. *Agencia Wydziałowa*, Warsaw.
- Shaffer D., (1987), *Family Violence*, in: Strauss M.D. & Hammen C. (ed.), *Handbook of Marriage and the Family*.
- Thorton D., (1992), *Intergenerational Transmission of Violent Behavior in Adolescent Males*, in: *Aggressive Behavior*, vol 18.
- Young T., Stuart M., O'Neil B., Hattery J., (1991), *Verbal Aggression By Parents & Psychological Problems of Children*, in: *Child Abuse & Neglect*, vol 15(3).
- Walker L., et al., (1992), *Medical & Psychiatric Symptoms in Women With Childhood Sexual Abuse*, in: *Psychosomatic Medicine*, 54.

- Young, L., (1991), *Sound Abuse & The Problem of Embodiment*, in: *Child Abuse & Neglect*, vol. 16.
- Zohary E., (1991), *Child Abusers' Perceptual Response to Abusers before Crime Lying in Pouch or later Adherence & Development*, 14.
- Zohary E., (1991), *Psychophysiological & Perceptual Responses To Infant Crime Lying in Pouch*, in: *Child Abuse & Neglect*, vol. 16.



# بنيوية

## د. عبد الله محمد الفذامي

قراءة في دراستين بنيويتين

د. يوسف حامد جابر\*

١ - الدراسة الأولى | الخطيئة والتفسير

١ - المستوى النظري

يحفل المستوى النظري من كتاب (الفذامي) مساحة كبيرة تمثل بعناصير وآراء كبار علماء اللسانيات والنقد البنيوي في الغرب. وإذا كان (الفذامي) قد قام بتضمين معلومات هذا المستوى في فصلين نظريين، فإن الفصول اللاحقة لم تكن تخلو من قضايا ذات قيمة في التحليل اللساني البنيوي. وقد نحس بأهمية المؤلف المذكور عندما تطالعنا مصطلحات غنية مثل: مفاتيح النص، شاعرية النص، فارس النص، البنيوية، السيميولوجية، التفسيرية، البنى الفنية والدلالية، العلاقات، النظم والإبدال، الصوتية، التداخل النصي، السياق... ومثل هذه المصطلحات كانت قد رسختها مسيرة النقد البنيوي منذ (سوسير)

\* سورية - اللاذقية - جامعة تشرين - كلية الآداب والعلوم الإنسانية

وحتى زمن كتابة (الفكرامي) للمؤلف الذي نتحدث فيه. غير أن إحساسنا السابق سرعان ما ينفو، ويحول إلى خيبة، بسبب كون النتائج التي عرض لها الناقد لم يتم بناؤها بالنظر إلى فعالية تحليلية علمية، وإنما سيطرت الانطباعية على معارسته النقدية حتى طغت أو كادت.

نظر في هذا المستوى بدءاً من (بروسبير F. De Saussure) أبرز معاني (البنوية اللسانية Linguistique Structurale) وأعم من أرسى دعائم الدراسات الوصفية الحديثة في اللغة والأدب على السواء. إذ يقول: «اللغة نظام من الإشارات التي يمتز بها عن الأفكار»<sup>(١)</sup>، وبإضافة اللغة إلى نظام، ندخل إلى عقل التحليل البنوي، فاللغة نظام Systeme، والنص الأدبي الذي يبني على اللغة نظام أيضاً. ومع النظام تبرز فكرة العلاقات (Les relations) فالنص، إذن، نظام من العلاقات. وكلما كانت هذه العلاقات أكثر غسي وتشابكاً كان النص أكثر كثافة واندية. ولا جدوى من الدخول إلى النص إذا لم نكن قادرين على اكتشاف علاقاته الداخلية والقبض عليها والعلامات. هنا، هي عناصر النص الرئيسية لعلاقاته: «تقاطع أسطبلح (العلامة Signe) على علم قائم بذاته هو علم العلامات (Sémantique) بمعنى: «علم الإشارة الدالة مهما كان نوعها وأصلها... (و) يدرس بنية الإشارات وعلاقتها في هذا الكون ويدرس بالتالي توظيفها ووظائفها الداخلية والطارئة»<sup>(٢)</sup>. وهذا العلم يعمد البنوية ويتشاعر معها في سعيه استكشاف النص ودراسته على منطلقات (الأسلية) ومجانبها<sup>(٣)</sup> كما يتكرر «الفكرامي». وقد أصبح من البديهي أن العلامة رمز لغوي مكون من دل (Signifiant) هو الصورة الصوتية ومعلوم (Signifié) وهو التصور الذهني لذلك الحال.

و(الفكرامي) لا ينسى أن يشاور البنية (Structure) - فيعرض فهم (جان بياجيه) Jean piaget لها على أنها نظام تحولات. وهي «نشأ من خلال وحدات تتكلم أساسيات ثلاثة هي:

- ١- التسموية، ٢- التحول، ٣- التحكم الذاتي»<sup>(٤)</sup>، وليست البنوية عند (الفكرامي) سوى اكتشاف لبنية النص ومعرفة نظامه وطرائق تشكله. وقد استند إلى رأي لانتش (Lantch) فيما تهدف إليه البنوية، في إلقاء معالجتها للنص الأدبي، وذلك بكون البنوية تسعى إلى

١- يشير إلى هنا لتستخدم العلامة بدلاً من الإشارة. وقد طرح إطار القويم. وهذا معنى واحد.

١- استكشاف البنى الداخلية اللاشعورية للطائفة ٢- تعالج العناصر بناء على علاقاتها وليس على أنها وحدات مستقلة ٣- تركّز البنية دائماً على الأنظمة ٤- تسعى إلى إقامة قواعد عامة عن طريق الاستنتاج أو الاستقراء وذلك لتؤمّن الخصائص المعلقة لهذه القواعد<sup>(١٤)</sup>

وقد يرى فيما تهدف إليه البنية هنا، اكتشافاً لموقف (سومير) من اللغة (langue) ولوقوف (بياجيه) من البنية (Structure)، واللهم في ذلك، هو التأكيد على اللغة بوصفها تشكل بنية النص، وعلى النظام (Système) بوصف البناء العموي قائماً ومتناسكاً، تحكمه قوانين تحافظ على استقراره وتضيق من التذكّر، وعلى التحولات (transformations) باعتبار أن عناصر اللغة لا تكف عن إقامة علاقات فيما بينها، وتتنوع هذه العلاقات بشري اللغة والأدب على السواء من الناحيتين الفنية والدالية

بعد ذلك نجد (الطّاسي) يدخل مصطلح الأدبية (Poétique) مع الشكلايين الروس الذين تناولوا في دراساتهم الطائفة الأدبية في الكلام، وولفوا على العناصر التي يميز بها النص الأدبي. وقد ركّز (الطّاسي) على هذه الطائفة أي دراساته على أن يطلق عليها تسمية (الأثر)، وهو ما يحدث النص في شعر التلقّي، وهذا المصطلح كان قد أخذ لسمية عنده منها الأدبية الشعرية، الشاعرية، الإنسانية، الأسلوبية التسمية، الانزياح إلخ. ولعل (جاكوبسون) R Jakobson كان مرجعاً يعتمد عليه في فهم هذه الطائفة، لما له من أهمية في الدراسات اللغوية والأدبية، ولكونه صاحب أول نظرية في الشعرية، حيث يحدّد الموضوع الرئيسي للشاعرية بأنه نماذج الفن اللغوي والاختلاف عن غيره من الفنون الأخرى، والشاعرية تبحث في إمكانية البناء اللغوي<sup>(١٥)</sup>. وهذا يحدّدنا إلى طبيعة النظام اللغوي في النص الأدبي وطبيعة علاقاته وأثرها في خلق هذا النماذج

والشاعرية إنما تنشأ في النص الأدبي نتيجة عملية التحوّل يمارسها المدع بطريقة مخالفة للقواعد اللغوية المتعارف عليها، بما يعمل على خلق انزياح في لغة هذا النص، وذلك بوضع عناصر تنتمي إلى المحور الاسمي (L'axe paradigmatique) مكان العناصر التي تنتمي في الأصل إلى المحور الشاذلي (L'axe syntagmatique)، والانزياح (L'écart) بعد أساس

\* يجب إلى أنّا نستخدم مصطلحات: الأدبية، الإنسانية، الشعرية بمعنى واحد



(الشاعرية) وهي ذاتها، الوثيقة الجمالية أو الشعرية التي كان (حاكوسون) قد أكد عليها عندما صنف وظائف اللغة وقد أصبحت هذه الظاهرة مدار اهتمام العديد من المشتغلين في حقل التحليل البنوي، من أمثال (جورج مونان)، (روخاتر)، (جان كوهين)، (توموروف) وغيرهم.

ونرى (الغداصي) يشير إلى أن «الذهن يأنس بتوظيف الشاعرية في داخله ليصير طاقات الإشارات اللغوية فيه، لمتعلق شائيات الإشارات وتتحرك من داخله لتلهم نفسها مجالاً تغرز فيه مغزونها الذي يحكيها من أحداث اثر انعكاسي يؤسس للنص مية داخلية، تلك معلومات التفاعل الدائم، من حيث إنها بنية ذات صفة شمولية، فاعرة على التحكم الذاتي بالنص، ومؤهلة للتحول فيما بينها لتوليد مالا يحصى من الأنظمة (الشاعرية) فيها حسب صفة القارئ على التلقي»<sup>(١٧)</sup> وقد تلاصق اعتماد موقف «الغداصي» هذا على قاعدة عريضة في التحليل البنوي، تضمن: الشاعرية، الإشارات اللغوية، الشائيات التي تتشكل منها الظاهرة اللغوية، الأثر الذي ينتج عن التشكيل، بنية اللغة، التفاعل والتحول، والوسط الذاتي، نظام البنية، ثم تأتي هذا النظام واكتشاف خصائصه، وهذه هي صفة القارئ/ الناقد (ومن هنا نجد (الغداصي) يمزج بمراتب عدد من النقاد البنويين من النص الأدبي، من أمثال (رولان بارت، توموروف، جاك لوكا، ليش، جوناثان كوكر، جوليا كروسلندا، روبرت شولز، جاك لاكان وغيرهم) حيث يمزج لنظرية توموروف (T.Todorov) في قراءات التخصص الأدبية<sup>(١٨)</sup> وموقفه من الشاعرية، من كونها لا تعزى الأسلوبية فقط وإنما تتجاوزها بما يمكن أن تحدث في نفس القارئ من أثر، بالإضافة إلى تفرقة بين الدلالة والرمز، من كون الدلالة تقوم على دلل يعني معلولاً بناءً على العلاقات الاستدلالية للكلمات، بينما الرمز يحدث في الخطاب وأيس في الكلمات ويقوم على معلول أولي يتخرج عن معلول ثانوي بناءً على العلاقات التركيبية في النص<sup>(١٩)</sup> وهو ما أقر (الغداصي) الأخط به، من كون الرمز يعقل الدلالة الحقيقية، والدلالة تمثل الدلالة الصريحة، وهذا يتطلب فعالية القارئ ليقوم بالربط بين عنصرَي الرمز هنا (الدال = المعلوم) ويكشف الدلالة في ذلك<sup>(٢٠)</sup> ويضيف «ولذلك فإنه يجب علينا أخذ مفردات العمل الأدبي (وكافة عناصره) على أنها (إشارات) وليس على أنها كلمات ومن قبل ذلك فقد سلك جانك الأدبي»<sup>(٢١)</sup>

أما بالنسبة إلى (رولان بارت R Barthes) فيؤخذ عنه ما يتعلق بعنقه النص<sup>(٢٢)</sup> وهذه لفظة تخص التلقي وموقفه من النص الأدبي، ذلك أن نص (بارت) نص مفتوح لأنه مبني من الاختصاصات

التداخل مع الاقتصادات الأخرى. وكذلك ترى (جوليا كريستينا) و (جوناثان كولار)<sup>(١٧٦)</sup>. وفي عملية تحليل النص، فإن المتلقي يشارك المدع في عملية إنتاجه، وهو لا يستطيع مشاركته إلا أنه يتقمصه ويحس حالة الإبداع ذاتها. وهنا يقول (الغذاسي) «وما دامت طبقة النص في مدد مفتوح، وهو بنية كلية لبعض داخلية، فإن هاتين الطبقتين تقربان طبعا عقد وفارق بينهما ألتهما تزدان متعارضتين»<sup>(١٧٧)</sup>. وتتعارض هنا وهي وليس طبقياً فالبنية نظام تمولات، والتحولت هي علاقات البنية الدائمة والمستمرة، والتي تستند إلى محوري اللغة، حيث يقوم المحور الأمثالي بتزويد المدع بعناصر الاختيار الضرورية لتشكيل نصه مما يعطي هذا النص في وجودية، وذلك بعدى قدرة المدع على القبض على عناصر الاختيار التي تؤكد هذه الأهمية.

ثم نجد (الغذاسي) يلمح من (بارت) فكرة التشويهية، وهي النظر إلى النص بوصفه جسداً متكاملًا، والظلم هو الموضع الذي يشرح هذا الجسد لاكتناه خطابه وأسراره. إذ يقول: «... ولقد أميل إلى نهج بارت التشويهي. لأن بعدى إلى شرح النص لا لنفسه ولكن ليناته»<sup>(١٧٨)</sup>. ويضيف: «ومن هنا تأتي التشويهية كأنحاء نقدي عظيم القيمة من حيث إنها تعطي النص حياة جديدة مع كل قراء تحدث له، أي أن كثرية في عملية التفسير للنص، وكل تفسير هو محاولة استكشاف وجود لذلك النص. وبذلك يكون النص الواحد الآن من النصوص يعطي ما لا حصر له من الدلالات المتكشفة أبداً»<sup>(١٧٩)</sup>. ولعل أهم ما يطغى على فهم (الغذاسي) هو مفهوم (الأثر) الذي كثر قد وجدناه يتقاطع مع مفهوم الانزياح. فالأثر هو القيمة السالبة التي تخزي وراءها كل النصوص ويتصيدها كل قراء الأدب<sup>(١٨٠)</sup>. وربما استفاد (الغذاسي) من فهم جاك دريدا (J. Derrida) للأثر الذي قامت فكرته عليه «على مبدأ الاقتباس ومن ثم (تداخل النصوص) لأن أي نص أو جزء من نص ليس دائم التفرغ للتحلل إلى سبيل آخر في زمن آخر»<sup>(١٨١)</sup>. وهذا ما جعل (دريدا) يستخدم الأثر بدلاً لعلامة (سوسين)<sup>(١٨٢)</sup>. فالعلامات هي التي تشكل نية أي نص، ولأن كانت هذه البنية بنية مفتوحة، أي بنية ناقصة، كان على القارئ أن يدخل النص ليعت فيه عن (الأثر) ويعبري بالتالي بنية الإنشائية التشفية داخله في الوقت الذي يكشف فيه عن النصوص الأخرى الدافئة

من جهة أخرى نجد أن (الغذاسي) يربط عملية التناص بالسبيل النصي ويعتبره جزءاً منه، ذلك لأن النص لا يتشكل في مستقلة عن سبيله الإنسي. وإنما يدخل هذا السبيل في عملية تشكيله، فالسبيل يشكل الرصيد الحضاري للقول<sup>(١٨٣)</sup> على حد تعبير (جاكوسون). لذلك فإن هذا القول

كي يصبح نصاً لا بد له من الاستناد إلى مثل هذا السياق (Synagoge) كي يفتني بما هو عام وأساسي، وبما يؤدي إلى غناء وتجاوز. ومن هنا لا تعد قراءة النص الأدبي قراءة علمية إلا إذا تولت سياقه أهمية كبيرة.

نلاحظ مما تقدم، أن (الغذاسي) أراد أن يقيس على أهم النشطات النظرية التي تناولتها وأسسها لها مدارس النقد البيهوي في الغرب والغرض من وراء ذلك كما يقول (الغذاسي) هو «استخراج منهج لي لدراسة شاعري الخاص»<sup>170</sup> ويضيف قائلا : «وقد حاولت الإجابة من هذه المفهومات في محاولة مني لقراءة أدب (حمزة شعاعة) .. وجعلت المنهج التشريحي سراجاً يهتدي على أليات على جسود النص الشائع، ويمكنني من المسباحة معه، وبذا صاروس الإشارات حزينها وتشتغل في تأسيس شرطها»<sup>171</sup> فإلى أي مدى تمكن (الغذاسي) من شغل المستوى النظري الذي عرض له في إطار ممارسته النقدية ؟ وإلى أي مدى أبعث استنطاق الوفاء، بوعوده التي قطعها بالالتزام بهذا المستوى ومفاهيمه النظرية

ذلك ما سنناقشه فيما يأتي

ARCHIVE

## ب - المستوى التحليلي

شعر، منذ البداية، إلى أن القائد (الغذاسي) لا يكف هذا عن إصدار الأحكام الانتطاعية المبرجة والوجزة على بعض نصوص (حمزة شعاعة)، نموذجته الذي يقيم عليه وعلى شعره دراسته هذه. وهذا لا يعني أن القائد يمارس أحكاماً غير انتطاعية على النصوص الأخرى، لأن الانتطاعية تطغى على دراسته، ولكن بينما نجدتها انتطاعية سريعة في نصوص، نجدتها انتطاعية مستهينة في نصوص أخرى، وسوف تلف على أهم خطوات التحليل التي يتبعها في تحليل واحدة من قصائد (حمزة شعاعة)

قبل أن يبدأ القائد ممارسة فعله النقدي، يورد أولاً لـ (رولان بارت R Barthes) حول علاقة القائد بالنص الأدبي يقول «إن هدف العمل الأدبي هو جعل القارئ منتجاً للنص، لاستهلاكه»<sup>172</sup>. وهذا يعني مشاركة القائد في عملية إنتاج النص الأدبي، وبذلك يمدى قدرته على فهم نظامه وعلاقاته، وعلى إعادة ترتيبها بما يؤكد فاعلية النص وغناه. وهذا ما أشار إليه القائد

بقوله : «لم تعد قبل بالوقوف أمام النص كمتفرجين... هذه حالة نفس زمانها بارتقاء القارئ إلى منتج النص»<sup>(٢٢)</sup>. والقارئ يفرز النص من أصدقه ويعد تشكيكه . تماماً مثلما كانت كتابة النص إعادة لتشكيل قلعة. ومن هذا المطلق نأتي إلى نص شعبي تشريعي وفكري إعادة صياغته من جديد بين أيدينا ولن يكون بوسع القارئ إلا أن يتحول إلى شاعر كي يستطيع التذلل إلى عالم النص الشعري<sup>(٢٣)</sup>.

النص الشعبي غنائي من البحر البسيط تبلغ أربعة عشر بيتاً عنوانها (يا قلب مت علماً)<sup>(٢٤)</sup> منظوم بعرض أهم خطوات النقد (التفسيرية والفكرية) والنتائج التي توصل إليها حيث ينف أولاً عند العنوان. فيقول: «هذا هو العنوان الذي وضعه شحاتة القصيدة وأول ما نلاحظه هنا هو أن العنوان بمناصره الأربعة (يا/قلب/مت/ علماً مأخوذة من البيت الأخير في القصيدة

### وإساء لا ماء يا قلبي لمت علماً ودع صديقه يهلك به شرقاً

وهذا يحمل مصداقاً لا قتلاء في لحي. إذ لو كان العنوان مبهماً في ذهن الشاعر قبل القصيدة لكنا وجدنا أثره على الشعر مبكراً في مطلع الأبيات على مبدأ (الإنجيز الركني)<sup>(٢٥)</sup>. ولو أن الناقد آمن في قراءة القصيدة حقيقة توجد أن الأبيات الأولى فيها تروج بالعنوان وتكشف عنه لا بل تؤكد أكثر مما يؤكد البيت الأخير الذي أشطر إليه. والذي يتضحته بالعلاقة فقط. أي بعد تكراره دون أية إضافة غنية أو دلالية وقد فرغ من الأبيات الأولى ما يؤكد حفاف القلب ونحوه. مثل - الزماني والفق / البيت الأول. وأتت أن يلفظ الرمق / البيت الثاني. صور اللغبي التي ماتت والآن التي خلقتها تلك الصور / البيت الثالث. قول الذي سبكه الذكرى والذي وأول كيانها / البيت الرابع. قبل من صور تشير إلى حفاف الحياة وبنائها وموت الحب فيها ولاء القلب وسفله أكثر من ذلك

ثم يعضي الناقد محلل أدلة النداء (يا) التي وردت في العنوان في أربع صفحات كاملة وأساس أن يستوفى هذا التحليل المستفيض كي تكشف من خلاله عن الوعي النقدي البنيوي لدى الناقد. يقول: « وأول عناصر العنوان وانحسارها هو (يا) هل الشاعر ينادي؟ ولو قلنا إن (الشاعر ينادي) فهذا معناه أننا تصور حمزة شحاتة وفقاً في أحد شوارع القاهرة (حيث وجدت

القصيدة) وقد أطلق لسانه صارخاً: يا قلب، وهذا لم يحدث قط فشجاعة لم يطلق لسانه بهذا الصوت الشعري (يا) كما أنه لم يلقه بالطريقة نفسها التي ينادي بها إحدى بناته لتتصبر له شربة ماء<sup>(٢٩)</sup>. ومن الظاهري ألا يكون الشعر خلا مباشراً للواقع، ولا يمكن لأية فعالية أدبية أن تتحاكي الواقع كما هو بوزن تسجيل مقدراته كما حدثت بالفعل، وألا يطلعت أن تكون فعالية أدبية عاكسة للواقع الأدبية ولا سيما الشعرية، لا بد لها، في عكسها، وقائع التجربة الحياتية، أن تصعو عن اللغة اليومية لهذه التجربة من أجل أن تمتلك قيمتها بوصفها فعالية أدبية، ثم ألا يحق للشاعر أن يخاطب الآخرين أو يخاطب نفسه، بتأجيبها، بكأنها؟ وإذا كان الشعر إن لم يكن بوحاً للكتابات نفس الشاعر أو ليس النص الشعري خطاباً، ومقالة موجهة إلى آخر؟

إن الشاعر، عضو في مجتمع (وهو) يخاطب جمهوراً مهما كان اختراعياً<sup>(٣٠)</sup>.

نظماً، في هذا المعنى قد استمرنا من مجال النقد البيروني، وهو استمرنا ليست الغاية منه خلق الأثر بل بين ما هو بيروني وغير بيروني، ولكن الغاية منه إيفاح بعض القضايا التي يمكن إيفاحها في عملية التحليل البيروني: وليس معنى هذا أننا نريد هنا أن نلزم بين النص والواقع، غير أنه من غير الممكن إيفاح هذا الواقع ومقوماته من عملية التحليل هذه، لأن مثل هذه المقومات هي التي تزودنا بالمعارف الضرورية لكشف بنية النص واكتشافها، صحيح أن، القُداسي، قد أشار منذ البداية إلى إحدى شقيتي (سوسير) وهي (الدا) (Signifié)، و (الفلول) (Signifié) على اعتبار أن الدا الذي يشكل البنية الصوتية والتركيبية للنص لا يحيل إلى مدلول في العالم الخارجي وإنما يحيل إلى صورة سمعية لهذا الفلول، بمعنى أن الدا معكف وظاهر، أما الفلول فلا يُرجع إلى غرض من العالم، ولكنه يُدخل إمكانات معنى، غير أن (القُداسي) قد أخفق في معالجة هذه القضية هنا ولم يتناول الدا بالنظر إلى ما يمكن أن يحيل إليه، أي بالنظر إلى إمكانية تشكل حالة النداء على مستوى الواقع وإظهار فاعلية هذا التشكل

ثم نرى القُداسي يحاول البحث عن أدلة النداء (يا) في التجارب الشعرية الشجائية لتأكيد مذهب إليه حول النداء الذي ورد في عنوان النص الشعري، وذلك من خلال ثلاثة نصوص شعرية يختارها له (حمزة شحاتة) تتضمن أسلوب النداء معتمداً على تفسير الشعر بالشعر على حد قوله يقول النص الأول

## وقال الصمت ما اشجعت به الكلمات معناها

بلى يا ليل إن البعد اشقانا واشقانا<sup>(٣٦)</sup>

حيث يحلّ اللاد اللاد، الولد في السطر الثاني بقوله : من الواضح هنا أن (باليل) ليس له نداء ولا مخاطبة، ولكنها قد تكون مناجاة هائمة تنطلق من لسان صاحبها كإطلاق الدفعة من مضرب العزف، وبمثل انكسار التهجد العيس في الصلوة. حيث لا تتوجه الكلمة إلى مخاطب بل لا يوجد مخاطب. والشاعر لا ينتظر جواباً، وإنما هو يطلق قوله لمصبح في قضاء الله. كإطلاق النفس سابحاً في الهواء أي إطلاق الكلمة وإضافتها وتحريرها من الانحباس في جوف الظاهر كي لا تصرعه ويحرقها<sup>(٣٧)</sup>. منذ قليل كان النافذ قد أكد أن الشاعر لم يطلق لسانه بهذا الصوت الشعري (يا)، وهنا يأتي فيقول : إن النداء قد يكون مناجاة هائمة تنطلق من لسان صاحبها وهذا يشير إلى تناقض. فمثلاً من أن النداء لم يحس بنجمة النداء فالإنسان لا يستطيع أن يتخطى عن النداء لأنه كائن اجتماعي، وهو كذلك يتداول نواياه وتكامله ومفاداته مع الآخرين ومن هنا يكون النداء حاجة ضرورية له. ومسيرة الإنسان هي نداء أرضية وأسماعية. وإذا كان النداء لا يحيل إلى واقع خارجي وفقاً للسيناريات البنوية أملاً يحيل إلى ذاته<sup>١</sup>

إن النافذ الذي يعيد مراراً أن النداء في النماذج التي تناولها مجرد وهم ولا أساس له. كان جديراً به أن يعنى فهم النداء على المستوى الفني، أي على مستوى التشكيل النفسي. وهذا ما يهملها في تناول البنوي للخصوص الشعري. وربما لا يهمنا وجود منادى على الحقيقة والواقع، وإنما يهمنا وجود منادى فني وفي هذه الحال. ومن أجل أن نعلم طبيعة النداء وموقع المنادى. كان يجدر بالنافذ أن يلجأ إلى دلالات النداء، والمراضة لمعرفة الخصائص النوعية التي يتميز بها داخل النص والتي تسهم في تعميق مستوى التحليل البنوي. لأن النداء هو فعالية لغوية واللغة «نظام من الإشارات يضم كل التجارب النفسية، الإثرائات الحسية، الضمن الانفعالي، الاستبهاسات، الإثرائات العقلية، الخ»<sup>(٣٨)</sup>. على حد تعبير (جوليا كريستيفا) (J.Kristeva) فالنداء (يا) مثلاً، هي «حرف موضوع النداء التبعيد حقيقة أو حكماً وقد ينادي بها القريب توكيداً»<sup>(٣٩)</sup>، أو هي «مناوأة الوجدان ولكن قد يفرج الكلام عن مقتضى الظاهر،

ميراث العديد من مؤلفي الفريب إنسار إلى أنه لشدة استحضاره في الفهم -نحن المتكلم- صار كالحاضر معه .<sup>(٢٠١)</sup> ولو أن الناقد حاول إظهار ضلالية النداء، وفقاً لمعاني الأداة أو وفقاً لمعاني النداء، لكان التحليل لكسب . على الأقل . طابعاً أكثر علمية، وأكثر كفاً بعض الخصائص للجهة التي من الممكن أن تكون في علاقات التشكيل النصي . غير أن الناقد لم يفعل ذلك لا على المستوى النصي، ولا على مستوى ما يمكن أن يعمل إليه، وإنما كان في كل مرة، يعرض نفسه لنقائص أكبر وأشد داخل ما أسماه بـ (التحليل أو التفسير أو التفكير).

ثم يضيف حول (ياء) النداء ذاتها . «فالياء لا تنجبه نحو مبادئ، وإنما تنجبه إلى داخل نفسها، أي أنها ليست وسيلة وليست مراً إلى شيء آخر، بل هي الشيء نفسه ووجودها لغرض فيها هي نفسها وهو غرض فني بحت»<sup>(٢٠٢)</sup> ولكن ألا يحيل الفني إلى دلالي؟ أو ليست الفنية والدالية في البنية بمثابة وجه العملة ولهاها؟ أو ليس المعنى معزوها في اللفظ ذلك ما نعلمنا إيائه للدارس المعنوية لهذا (سوسير) يشير إلى أنه «لا يمكن الفصل الدال عن اللول لأنهما في علاقة تبادل دلالي»<sup>(٢٠٣)</sup>، والدال هو الشكل **الفني للمصروف** وهو اللفظ الذي يتم التعبير من خلاله، وكان هوبلمسليف (Hobbes) (٢٠٤) ثم أكد ذلك «لا يوجد مكان أي تعبير إلا مضمون (هنا بعض الحالات التي يعزل أحدهما الآخر بشكل سطحي) ولا مضمون دون تعبير»<sup>(٢٠٥)</sup> وهذا لم يلتفت إليه الناقد أيضاً كما لم يلتفت إلى العلاقة الجديدة التي حصلت نتيجة موقفه من أداة النداء المشار إليها عندما يقول : «لأنها ليست بها نداء، والطلب ليس بمعاني هذا، والشاعر قد اجتلب عنوانه من آخر بيت في القصيدة، ولكن الياء -وردت من قبل في البيت الخامس- وتكرر مجيئها في البيت الأخير وهذان هما

يا قلب غررك من ما ضحك رونقه

وان خضك فيه كان مؤثقا

والماء ؟ لا ماء يا قلبي فمت ظما

ودع مدمنه بهلك به شرقا

والياء، فيهما مرتبطة بالقلب الذي ورد متكرراً في الأول ومترقياً في الثاني بالإضافة إلى ياء المتكلم وهذه الياء تتحرك خاضعة للتحويل الذي هيمن على الشاعر متحداً نحو الآخر، ثم بعد

بأنه من الآخر صار شويحه نحو الذات<sup>(٣١)</sup>. منذ قليل كان التألف قد اكتمل أنه لا يوجد شيء، أي أن النداء لا يحول إلى منادى، فلا نداء ولا منادى. وهنا يعود حينئذ بأن الشاعر انتقل من مفاداة قلب لا على التعيين إلى مفاداة قلبه هو، وذلك بإستناد القادى (قلب) إلى ضمير التكلم الذي هو الشاعر نفسه، أي أنه ينادي قلبه ويمنه شويحه

وحول هذا الانتقال يقول الناقد: «وبعداً الشاعر يتجه نحو الدخول نحو الذات ومثل في حياته مسلكاً صوفياً. ومن هنا جاءت انبثاته الفنية مشحونة من ارتباطها السابق مع الآخر، إلى ارتباط جديد مع الذات الداخلية فتلاصحت مع القلب الذي جاء منكراً في الأول أي مجرد قلب. ولكنه يتعمق أخيراً فيصبح: قلبي، يا قلبي»<sup>(٣٢)</sup>. تتوقف في هذا التحليل عند امرين: الأول: هو اتجاه الشاعر نحو داخله مسلكاً بذلك مسلكاً صوفياً. والثاني: تلاحم الذات مع القلب الذي جاء منكراً في الأول، أي مجرد قلب. ولكنه يتعمق أخيراً فيصبح: قلبي، يا قلبي. ويشير تحليل الناقد هذا وما يلحق به من انكشاف الشاعر وانسداد الحياة عنه، وبالتالي مزيته إلى مجالية أو انطباعية فنية، لا تنم عن فوق قلبي سطح. ولا تليق بالتحليل البنوي أو التشرعفي الذي أكد الناقد مراراً تنبؤه والإخلاص له والعمل بهوائه ( وكل ما تنطق إليه من هذه الدارس هو أن نظراً إلى المسحورية والاعية مبنية على نفس نظرية المفارقة الأعداد ونوعية الجذور<sup>(٣٣)</sup>، إذ لا يجوز في التحليل البنوي استخدام المصطلحات استخدماً مبنياً. فالمسلك الصوفي الذي أشار إليه الناقد لا يعني الاتجاه نحو الداخل بما يفيد انفصاله عن الخارج من جهة، وانصاله مع الذات من جهة أخرى. فالصوفي «يعاين أن يخرق الواقع باستشوار. وأن يبحث دائماً بهجرارة، ويحسن ويشعر بشعورية إلى درجة الاعتقاد بأن الكون جزء في داخله وليس هو جزءاً من الكون»<sup>(٣٤)</sup>. ومن هنا لا يكون المسلك الصوفي انفصلاً عن الآخر (الخارج) أو ارتباطاً مع الداخل، وإنما هو انصهار هذا الخارج مع الداخل (الذات) في إطار علاقة متواشجة وحسية. فالصوفية، في أبرز معانيها، ليست مهرباً إلى الذات بشر ما هي مواجهتها مع الذات والعالم من أجل صهرها في إطار وحدة كلية وجامعة. أما الأمر الثاني في التحليل المذكور، فنرى فيه أن الانتقال من التفكير إلى التعريف لا يشير إلى العمق بقدر ما يشير إلى التخصيص والتفريد (على الرغم من أن الفكرة هنا ليست عامة، وإنما تكتسب شيئاً من التخصيص). والتفكير قد يفيد التفكير والتنظيم<sup>(٣٥)</sup> والتحويل، وربما انسجمت هذه الظاهرة مع مواقف الشاعر أكثر من ظاهرة التعريف، لأن تحليل الشاعر للنفس ويمنه عنه وإخلاقه في الحصول عليه دفعه إلى البحث عنه في كل جهة، ولعل إطلاق النداء يدل



على محاولة باشعة لتفكيك جانب من جوانب حجة الضالغ في أية جهة من الجهات. بينما نرى أن تخصيص النداء - وإن كان يدل على خيبة الأمل أو فقدان، وانكفاء الشاعر على ذاته كما يقول الناقد، غير أنه لا يتسجم مع (المسلك الصوفي) الذي رآه باعتباره مقدمة انجبت بالشاعر نحو الانتماء والوجد. لأن الصوفية ليست عزلة أو انكفاء وإنما هي حضور كثيف لعناصر الوجود داخل الذات. هي الصوفية لا شيء - هو، وإنما كل شيء، بعيداً، ولكن بمعاينة ومشفقة

في الفترة التالية يبرج الناقد مجموعة قضايا لا نرى لها علاقة بما اسماء (نساء القصيدة) حيث يقول <sup>١٠</sup> : وفي كل مرة يحس الإنسان بالازدواج من الواقع ومن الحقيقة يلجأ إلى الفن ليحور فيه من كل قيوده فهو بذلك | هروب الإنسان من نفسه ومن عالمه، هروب من الحضور إلى الغياب من العقل إلى الشبال. والشعر تجربة روحية وهيام من الحدود إلى اللانهاية. وكما أنه انعقاد للإنسان فهو كذلك انعقاد للعالم <sup>١١</sup>. الناقد هنا يدخل مستوى جديداً في التحليل يبحث فيه عن وظائف الفن - ويبدو من خلال مقارنة هذه الوظائف بالنتائج السابقة التي توصلت إلى (تحليل) عنوان القصيدة. أنه لم يترك مفهوم العلاقة (Relation) إلا ولم يحسن التعبير عنه إذ العلاقة - فضلاً عن كونها تربط عناصر النص - كذلك ينبغي أن تكون أحكام الناقد على هذا النص خاصصة لعلاقة مشابهة. لأنها هي التي تربط هذه الأحكام في إطار موقف كلي تشفع له نتائج تحليل النص كلها. وكما على الناقد أن يتناول النص من خلال عناصره المتعلقة بما يخصني إلى نتائج مقبولة، علمية، وليس من ضلال عناصر متفصلة، مما يؤدي إلى نتائج متناقضة بإلهاها التحليل العظمي. فالناقد الذي قرأ انصار المعاداة عن الشاعر وانكسائه وموته من خلال (تحليل) بعض العناصر النصية، يعود ليركز هنا فضاءها عامة، مشيراً إلى أن الفن، والشعر فعلية غنية. هو حضور من كل القيود، وهو هروب الإنسان من نفسه ومن عالمه. وهو انعقاد للإنسان و - الشاعر حامل روح البهنية، وهو يرتقي فوق كل قيود الواقع وأصوله ليبحث في فضاء الله للطلق <sup>١٢</sup>. وبذلك يكون الناقد قد وضع نفسه في سياق مختلف عن سياق أحكامه على النص الشعري، ويتضح النتائج التي أكدها، سواء أكانت تلك النتائج قد بناها (التحليل البنيوي)، أم بناها نيل الناقد. وفي كلا الحالتين يجيء التناقض متشراً على تلك المستوى التقدي وتناقض مستويات على السواء.

كما يبدو أن الناقد يعاني أيضاً أزمة فهم المصطلح البنيوي، وعدم قدرته على ضبط العلاقات

التي تربط بين مصطلح وآخر، بالإضافة إلى تحميل بعض المصطلحات قيمة تبالغ من التضخيم مستوى ثنوه. القصيدة بكاملها عن عمله. وهذا ليس لعناصر القصيدة والعلاقات هذه العناصر. ففي البحث عن (معارف القصيدة وأصنافها الواسعة) يحاول الناقد أن يمارس إحدى الخطوات التي تنتمي إلى المدرسة التوزيعية (Le distributivisme) وهي تصنيف (Classification) الأعمال التي وردت في متن القصيدة، ليرى أثر ذلك في توجيه حركة النص. وتصنيف العطفات اللغوية خطوة مهمة في التحليل التوزيعي يتم من خلاله تصنيف الفئات الكلامية داخل جملتها التي تنتمي إليها. ومن خلال تحديد هذه الفئات وتحديد مواقعها داخل النظام اللغوي (Système) يتم الكشف عن معالجة هذه الفئات وأثرها في إنشاء علاقات هذا النظام. إن أهم ما يستوقفنا في التحليل المذكور هو النتائج التي ترتبت على تحليل البيت الأول حيث يقول:

وزانته في الحب عظمى أموره رهقاً

عنان يجنبي يهشو نائراً للفا

زادته هذه الكلمة القسم الإشارة تكاد تكون هي القصيدة كلها. ولكنه لا لها من سلطان على كل القصيدة<sup>(14)</sup>. ثم يضيف: «وهذه الإشارة - هي أول شيء - تفتح فم القارئ، وتعلمك بتلاعب خياله، وألحاح فيه درجة الإيقاع بقوة التأثير فيها - وكأنه يظفر من نغمة كل نواحي الدقة والسكون ليحركه باتجاه القصيدة»<sup>(15)</sup> أما كيف يمكن أن تكون هذه الكلمة (الإشارة) هي القصيدة كلها؟ ذلك لم نستطع تبينه. لأن الناقد لم يكلف نفسه مشقة إظهاره. أما أن نكون كذلك بسبب قوة التأثير فيها، فليس وهذا الذي تتميز به مثل هذه القوة وأما لكونها الكلمة الأولى في القصيدة، فهذا قد يستبعد على كل الكلمات التي تشكل مقاطع القصائد وأما لأنها تشكل (إشارة أو علامة) لمعظم كلمات القصيدة علامات. لأن القصيدة هي بنية لغوية. واللغة نظام من العلامات الصغرى من أفكار<sup>(16)</sup> وكل علامة (Signe) في النص هي دال ومعلوم. وإن الناقد نظر إلى هذه الكلمة العلامة، بوصفها مفتاحاً القصيدة وبؤرة يتم تشكيل القصيدة انطلاقاً منها، ورى تحليلها لها استناداً إلى ذلك، لكننا نرى أنها أصيبت خطأ، ولكننا نلاحظنا نظراً عن بعض الأحكام التي لا تستند إلى طبيعة التحليل البنيوي الذي كان قد كثر مراراً ثمناه والأخذ به<sup>(17)</sup>

كذلك يرى أيضا، أن مثل هذه الأحكام لتكرر في تحليله للسطر الثاني من البيت الأول، وبمفص  
العلامات في الأبيات الثلاثة التي تليه حيث يقول: «(عازر بجسبي يهضر ثائراً قللاً) حيث الضارع  
يهضر، إشارة موجزة، تظهر بنا إلى فوق السطور ويُعاضداً معها، ثائراً قللاً، حيث تظهر الحركة  
حمداً ونفسياً، وتهضم كل ما بقي لديها من مسكون. وهذا البيت بحركيته المتوترة يؤسس لفضاء  
القصيدة على الذي أطلق، متجاوزاً للماضي، ولانتماء لأفاق غير مطروقة تحلل فيها الإشارات  
حلقية/ وذائقة/ وفردية/ مختلفة ورائها ماضيتها بعد أن انعقدت على أيدي النص والسبب في ذلك  
هو روح السيلاق الشعري الذي اتبعته حيناً نابضاً من أول إشارة في القصيدة<sup>(14)</sup>. السيلاق  
الشعري على مستوى لغة النص هو مجموعة العناصر العاطفة في علاقات تكون بنية النص وهو  
يلوم على الخوايط والتتابع، ويعمل على ضبط المعنى وإظهاره. ومن هنا ينبغي النظر إلى العناصر  
النسبية وعلاقاتها وتفاعلاتها داخل هذا السيلاق بوصفها تشكل، أخيراً - الموقف الشعري الذي  
يعمل التحليل على اكتشافه، فالناقد الذي قام بعمل التوزيعي للأفعال، كان ينبغي عليه أن يستمر  
في هذا العمل، وكان ينبغي لهذا العمل أن يتقدم التحليل. وإن يسهم في كشف حركات القصيدة  
(إن كان فيها حركات) من خلال عقد علاقات بين صيغ الأفعال الناقصة التي وردت داخل السيلاق  
حاملة معنى الحال أو المستقبل وصيغ الأفعال المضارعة الأخرى أو المشتقات التي تعمل معنى  
الفعل، والتي تعمل على الحال أيضاً، ليرى كيف تنظم أعمال على أخرى، أو صيغ على صيغ  
أخرى، وأثر ذلك في بناء القصيدة وتوجيه مسارها. ولكن أن يقتصر الناقد على (علامة) هنا،  
ليقول إنها تمثل القصيدة كلها وعلى (علامة) هناك ليقول: إنها تؤسس لفضاء القصيدة أو  
على فعل ما يلوم بتفكير حركة، دون أن يكون هناك وهي العلاقات القائمة بين مثل هذه العلاقات  
النسبية. ومن أن يعطي لهذه العلاقات القيمة التحليلية التي تستلها، فهذا خروج بالتحليل إلى  
الانطباعية (الساندية) التي كان الناقد قد فرز منذ البداية الابتعاد عنها وعدم الانصياع لها  
دواني لأن أهمية هذا التصرف، وراه أفضل وسيلة للحكم على (التنسيق الجدالي) كي يتعد  
عن الانطباعية الساندية، ويحدد انفساً عن الوقوع في حيلاتها... إذ إننا مطالبون بأن نكون  
موضوعيين في مواقفنا من (النص) الذي أسلم نفسه لنا - فليس أقل من أن نسعى إلى استحقاق  
وسائل حكمنا بأن نطرحها في نصوصها للفحص والتحصيل، وذلك بمراجعتها في ضوء، (تعدد  
القراءة واختيار نتائجها)<sup>(15)</sup>. فالناقد الذي أعطى الفعل (يهضر) في البيت الأول هذه الأهمية.

وهذا المضمون الكبير قد تجاهل بأنه توجد في النص علامات أخرى يمكن أن نراهم يحضروها حضور الفعل (تظهر). وعودة إلى نص القصيدة يكشف ذلك حيث نرى في البيت الثالث - (تجني طيات ماضية له صورا)، وفي البيت الخامس - (مضى علم الهوى النقا)، وفي البيت السابع (على حفاطه ينمو الزهر مستنقا)، وفي البيت الثامن (يلفك بالورد طلقا وبالطافن...)، وفي البيت التاسع (رئت عليه معاني الحسن سافرة) والعاشر عشر (ألقى طربها الهوى من عنقه النقا)... إلا نرى أن السياق النفسي للأفعال المشار إليها وما يفضي إليه يمكن أن يتقاطع مع سياق الفعل (الإشارة المضمرة) في البيت الأول الذي أكد الناقد بأن هذا الفعل (يكاد يكون القصيدة كلها). وأنه مع سياق البيت (يؤسس لضماء القصيدة) فإذا ما كانت الأفعال الأخرى ذات أثر بدعم أثر الفعل الأول ويضيف إليه أثرا جديدا، فلماذا أهملها الناقد هذا الإهمال؟ وحتى لو قبلنا مع الناقد أن الفعل الأول في البيت الأول مفتاح القصيدة، أو كان البيت الأول كله مفتاح القصيدة، أو كان عنوان القصيدة هو مفتاحها، أو كانت هناك مفاتيح أخرى لم يأت الناقد على ذكرها، فليس من الضروري أن يحدد الناقد مفتاح أي شيء وبالتالي ما موية هذا المفتاح. أما أن تكون مثل هذه العلامة (المفتاح) محصورة بين وقتي وكلمة ومركب وحركة ويضمر حركة وهما مرة أخرى فهذا ما لا يستطيع الناقد إقناعنا به. مرة تكون (باء) النداء في القصيدة، مثلا - علامة على وليس وهي تعزق العلاقات مع الآخر وتمسحها<sup>(37)</sup> ومرة أخرى - يأتي الإنسان إلى سمير التكم مؤكدا لأثر (علامة) النداء بما يلحق الانكفاء والعزلة والموت<sup>(38)</sup>. ومرة ثالثة تصبح الكلمات (العلامات) وجودا للشاعر منحصرأ فيه من كل قيود المادة<sup>(39)</sup>. وأخيرا يأتي ليؤكد أن «القصيدة في سياقها تدعم فعل الحياة لأن التنبؤ فيها قد تحرك، وارتفع من الإشارة الأولى فيها»<sup>(40)</sup> وهذا الواقع الناقد في مازق نظري كبير، وأولفنا معه في إرباك أكبر ولو أن الناقد أدرك مثلا فاعلية توزيع الأفعال وأسماء الفاعلين والعلاقات التي تنظمها هذه الأفعال مع بقية العناصر، لكان أدرك أن القصيدة لا تؤكد فعل الحياة ولا تدعمه بقدر ما تؤكد تنوير هذا الفعل ولغايه، بما يصحب هذا الطرب من أسمى وحزن شديدين يضعان الشاعر في حالة إسباط ونكوص نصوي. وبالتالي يختلف مقررات الحياة الكفيلة بلنعاش الشاعر ويحد الحركة في عروقه ويحطت هذه المقدمات بذوى الشاعر ويختصر في طريقه إلى الموت. صحيح أن في النص علامات موهنة تحاول أن ترشح مفاهيم الحياة وتضفي، بعض جوانبها، غير أن مواقع هذه (العلامات) داخل السياق النفسي إنما

الغرض منه التركيز على جرح الشاعر العاطفي. وتعميق حس البلى والفقر لديه. وقد يعود السبب في عدم إيراد الناقد لذلك إلى فهمه لطبيعة العلاقات في القصيدة، وذلك بعزل العلامة عن سياقها مرة، وضمها إليه مرة ثانية، أو بتعميها قيمة أكبر مرة ثالثة، غاية بنوية وإية تشريعية عنه التي يؤكد الناقد تأملها والاختصاص بها، "هل نقول النوية أو التشريعية بعزل العناصر النصية عن سياقها، وأن هذه العناصر إنما تعمل فيها في ذاتها".

إن المخبوءة أو التخفية لا تفهم علامات النص باعتبارها متحركة، وإنما تفهمها باعتبارها داخل سياقها النصي الذي تؤسسه وتوحيه معناه، وهي تكتسب أهميتها من خلال العلاقات ذاتها وليس من خلال أي شيء آخر. ولو كان غير ذلك لأحفظت كل علامة بفعاليتها وغناها سواء سفلت سياقها القريباً أو لم تدخل

نعود لننتقل مع القائد إلى الدار الثاني من مدارات الفسيحة، والذي يناقش فيه (العلاقات  
التأنيدي (Relations syntagmatique) و (العلاقات الأنثوية (Relations paradigmatique) من  
خلال البعث الثالث في الفسيحة.

تعتبر حالات إصابة له ضرراً

عائت وخطفت الام والحرفا<sup>(٢٧)</sup>

[illegible]

الافتعال المضارعة التي تختلف معها في الوزن أو الدلالة. ليعود فيقول: «ومثلثة نبوز» (نحبي).  
 كإشارة متعيرة، متعركة على جدول الاختيارها، يفترض نفسها على البيت منصرفة إشارات. وهذه  
 فعالية لسمية تحدث ذاتياً دون خيار أو وهي من الكاتب، وهي لم تضع لاختياره ولا لضمه،  
 وإنما طرحت نفسها عليه في حالة من حالات اللامعني. وهي حالة الإبداع التي يسيطر النص  
 فيها على ملكات الكاتب. وتظهر إشارات وميقاته على الصانع (أو قلها) كانهيار الطر من  
 الصانع<sup>137</sup> لما كيف رأى الناقد أن الكلمة المنار إليها قد جاءت من سلم اختيار عمودي فهذا لم  
 يستطيع تبيينه. إذ يمكن القول والصلة هذه، إن أية لفظة في أي سياق لغوي يمكن أن تجيء من  
 (سلم اختيار عمودي) إذ ليس المهم هو الاختيار بعد ذاته، وإنما المهم هو فعالية هذا الاختيار  
 وآثره في تكوين (إفزياج ECART) لغوي أو أسلوبوي تتميز به بنية القول الأدبي. وهذا ينطلق  
 الإسناد الذي نسعى علاقات النص الشعري إلى كسر قواعد اللغوية، مما يسمح بخلق مثل ذلك  
 الانزياح ويهيئ البنية الجديدة لعدة اختيارات تحسبها. ولعل مثل هذه العملية هي التي تؤكد  
 الوظيفة الشعرية (La fonction poétique) إحدى أهم وظائف اللغة، كما حددها (جاكوبسون)  
 (R. Jakobson). واستناداً إلى ذلك، ينطق لنا أن نظام -فن الانزياح- اللغوي أو الأسلوبوي الذي  
 ينتج عن عملية اختيار الفعل (نحبي) في سياق البيت المذكور، فتصبح أن الفعل ثم إسناده إلى  
 غير فاعله الحقيقي، غير أن هذا الإسناد جاء من داخل النظام التركيبي للغة كما هو معروف  
 ومداول. ومن هنا فإن الاختيار الفرع لم يخلق فاعليه المرجوة، وليست العناصر الأخرى التي  
 رأى الناقد أنها تلعب في سلم اختيارات اللفظة (نحبي) بالكثرة أو أقل أهمية منها. وهذا يضع اللفظة  
 المنكوبة بالمستوى ذاته مع العناصر الأخرى الداخلة معها في علاقات اختيار مما لا يسهم في  
 خلق (الشعرية) في النص. ويعدم القدرة لأي منها لكي ترتقي فتصبح علامة يتميز بها القول  
 الشعري. هذا بالإضافة إلى أن الناقد قد وضع نفسه في ملزق نقدي عندما قال: «إن (نحبي)  
 جاءت من سلم اختيار عمودي تام الحرية ليهي في الصفحة التالية فيقول عن العلامة ذاتها إنها  
 فعالية لسمية تحدث ذاتياً دون خيار أو وهي من الكاتب». إلخ

وقبل أن نختم مناقشة (الغذائي) في تحليله هذه القصيدة، نرغب أن نسجل أنه موقفاً أحسن  
 التعبير عنه، ولم يحسن توليفه داخل سياقها النقدي، وهو موقف استعارة بعض أدواته من (رولان  
 بارت R. Barthes) - يقول فيه: «إن الشاعر يحور الكلمة من معانيها، مما خلق بها من خيار

السنوي يظهروها ويضللها ويطلقها حركة تحلق بين أسطر القصيدة لا كلمة يقيد بها المعجم ولكن كإشارة حركة. وهو رد لها إلى مرحلة القصص<sup>(١٢٤)</sup> وهذا يشير إلى أن (علامات) الناقد علامات متحركة، أي تنقل في حقل تحول في متجدد لا يقيد بها مدلول محدد. في الوقت الذي تنبئ فيها بالدلالة وهذه هي علامات (بارت) فهي ليست كلمات أو الألفاظ، وإنما هي سلوك لغوي مختلف والتحرر في علاقات متية اللغة لا يمكن تحديده من خلال كلمة أو لفظ، وإنما يمكن تحديده من خلال بنية العلاقات التي تتفاعل داخلها الكلمات أو الألفاظ وفي هذا الصدد يقول (بارت): «تكون الكتابة في مرحلة القصص هي: في العمق كتابة إشارية، كتابة من عين صيغة»<sup>(١٢٥)</sup>. وبحول الكتابة يقول: «أما الكتابة فهي متجذرة دائماً في (ما وراء) لفظ، إنها تنمو مثل بئر، وليس مثل خط»<sup>(١٢٦)</sup>.

إن الكتابة (علم متعة الكلام)<sup>(١٢٧)</sup> فالعلامات عند (بارت) لا تتبع مساراً محدداً، وإنما تتشابه نفس وظائفها، في الوقت الذي لا تحددها صيغ اللغة وأدواتها منفصلة، وإنما تحددها الطريقة التي يتم بها اختيار هذه الصيغ وتركيبها بطريقة تطلق دعماً إلى ما يسمى بعلم أساليب القول وما يتضمنه هذا العلم من عمليات اختيار العناصر القول وطرائقه. وهذا لم يعنى الناقد البحث فيه، وإنما اكتفى بملاحظة الجوانب التي تلازم بعض التقديرات دون الدخول إليها والتدخل داخلها.

### الدراسة الثانية : تشريح النص

يؤكد الناقد (الغذامي) أن دراسته هذه هي امتداد لكتابه (الخطبة والتكثير) من البنية إلى التشريحية.. وهو يستند في هذه الدراسة إلى أسس النقد الأسنوي بدءاً من البنية، مروراً بالمصيرولوجيا وروافدا عند التشريحية<sup>(١٢٨)</sup>. وعلى الرغم من أنه لم يخصص جانباً نظرياً يتناول فيه تلك الأسس، غير أنها كانت تروى بين ثوابا التحليل ذاته، وأحياناً من خلال القضايا النظرية التي كان يسهل بها للخطبة التطبيقية إذ نراه مثلاً: يركز كما في دراسته السابقة على التجريد الجمالية التي تتحول فيها الكلمة إلى إشارة حركة<sup>(١٢٩)</sup>. ويحدد قيمة النص الأدبي، فبقا تحدث إشاراته من أثر في نفس القارئ<sup>(١٣٠)</sup>. ويورد مصطلحات لسانية وبنيوية كالعلاقات<sup>(١٣١)</sup>. ويخصص الجدية<sup>(١٣٢)</sup>. والعدل والتدليل والدلالة<sup>(١٣٣)</sup> والصوتية والتوظيف<sup>(١٣٤)</sup>، والميل والشيء<sup>(١٣٥)</sup>. والنص المفتوح<sup>(١٣٦)</sup> الخ كما يولي القارئ الناقد أهمية كبيرة في التعامل مع

النس هذا، على تلاحمه معاً<sup>(٢٧)</sup> وقد نجد الناقد مثقراً بـ (برولان بارث R. Barthes)، إذ يكثر من استخدام مفاهيمه النقدية، ويستعير بعض طرائقه في التعامل مع النصوص الأدبية دون أن يعني ذلك أنه لا يستفيد من الأسس والنظريات المنهجية الآخرين.

ودراسة (العداسي) هذه تتضمن في الأصل مجموعة دراسات لمجموعة من القصائد، وسوف نلف عند واحدة من هذه الدراسات التي تناول فيها عدداً من النصوص لعدد من الشعراء، حاول فيها أن يكتشف العلاقة النصوية التي تنمو وتتفاعل داخل هذه النصوص، وما يمكن أن يدخل في إطار هذه العلاقة من قضايا تضمن الدلالة (La Signification) وتحويلاتنا والفتاح البنية التعبيرية والدالية على السواء.

يسمى الناقد دراسته هذه بالتحريف بموقع القصيدة الحديثة، حيث يقول: «لأن القصيدة الحديثة لا تكفي بأن تقول فقط أو أن تعبر فقط، أو أن تصور فقط وإنما هي تسعى إلى توليف ذلك كله لتجعل منه اعتماداً نصوياً لعالم جديد ليس تفكيرياً لاني عالم قائم سواء في الخارج أو في الداخل»<sup>(٢٨)</sup>، ثم يضيف: «... أن النص يمثل إمكانيات نصوية قائمة على الانفتاح، وتسمى إلى بناء وجدان جمعي والتي لا تأتي استجابةً عنها، وهذه لا يمكن فصلها إلا بمشاركة القارئ في إقامة دلالات النص، وذلك بعد أن أصبح النص نظاماً من الإشارات الحرة بها تتعدد مستويات الدلالة وتتنوع»<sup>(٢٩)</sup>، إذن فالقصيدة الحديثة أصبحت بنية متشعبة، غنية، معقدة بكونياتها وعلاقاتها التي تمتد إلى خارج هذه البنية، فتتفاعل معه، توغل في مكوناته، تتعاطى معها حتى تصبح هذه المكونات جزءاً من مكوناتها هي، والدالي يصبح هذا الخارج جزءاً من علاقاتها، وتصبح هي معه فضاء رحيماً يتسع أفقه ويمداه ليشمل فعاليات شديدة الثراء والتنوع ومن هنا كان اكتشاف هذه الفعاليات في النص مهمة صعبة لا يحسن إدراكها إلا قارئ مثمر، عاقل للنص، ينفذ عيشه لأن يعيش اللغة، يعيشها، يلتمسها فيكتشف فيها بسعته وغناه ثمة عروية نصوية<sup>(٣٠)</sup> بين النص والقارئ، فإلى أي مدى استطاع الناقد أن يشمل هذه القضية وما هي المفاهيم البسيطة التي استعمل بها في كشف التداخل النصي لعدد من النصوص الشعرية التي قارب عليها، والتي تعد لعدد من الشعراء.

يبدأ الناقد دراسته هذه انطلاقاً من الجملة، حيث يقول: «ومن الجملة نتمر علاقات هرمية تتشابه بها سائر عناصر النص لتكون بالذات الكلية»<sup>(٣١)</sup> والجملة تعد الأساس الذي يبنى عليه



القول الإنشائي ويمكن أن نعدّ الجملة إحدى أهم خصائص البنية كما حدّدها (جان بياجييه J.P. Piaget)<sup>(٢٧)</sup>. إذ تشير الجملة إلى الكلية، بمعنى أنها القولة الأولى التي يتوالّد القول بها منها واستناداً إليها. وكل قول لا تتعلّق داخله الجملة قول بالخص وغير متماثلة. لأن الجملة -هي القول المفيد بالقصد والمراء بالمفيد ما دلّ على معنى يضمن المنكوت عليه<sup>(٢٨)</sup> لهذا نجد التالف يورد جملة شعرية للشاعر السعودي (محمد التنبلي) ويجعلها مطلقاً لدراسته عند القول: شعر يتصاب من شيء السطوة<sup>(٢٩)</sup> حيث يشير إلى أن هناك مستويين للدلالة في هذه الجملة: المستوى الأول: هو الدلالة الصريحة التي يدفعها التشكيل الشعري وفقاً لقواعد الإنشاء المصطلح عليها. دون أن تدخل (السطوة) في هذا التشكيل. أمّا المستوى الثاني: فهو المستوى الذي تدخل فيه (السطوة) إلى بنية الجملة لتحوّل الدلالة فيها إلى دلالة غامضة استعارية. تنقل هذه البنية من وجود صريح مباشر إلى وجود ضمني، إيماء من حالة المصور إلى حالة الغياب حيث للتشاعر كل عناصر الجملة الدالّة هذه الحالة مما يدفع بالفارق الذي يلحق بها يفيض عليها ويكشفها والجملة عند (الطامي) ليست ثابتة لا تركيبياً ولا دلالية، إنها تنمو، تتحوّل لتشكّل النصّ كلّ. ومن بعد ذلك لتشكّل النصّوس كلّاً. فكما أن الجملة هي وحدة تركيبية ودلالية كذلك النص الشعري هو الذي لا يحتوي الجملة بشكل تراكمي وإنما يمتزجها بشكل تعاملي. وهذا ما يجعل كلّ شيء فيه ينمو، سواء على مستوى العناصر أو على مستوى بنية الجملة التي تتعلّق فيها هذه العناصر. أو على مستوى بنية النص التي تتعلّق فيها هذه الجملة. أو على مستوى النصّوس التي تتداخل فيها بينها. وهذا ما يوجب التالف أن ينظر فيه ويصغي إليه ليس على مستوى نص (محمد التنبلي). ولكن على مستوى النصّوس الأخرى التي تتداخل وتتعلّق لتكوين سياق شعري عام ومفتوح. إن دلالة جملة (محمد التنبلي) تنمو في نصّ التسمي (التضاريس)<sup>(٣٠)</sup>. حتى شلا النصّ كلّ. خالقة في هذا النمو مواجهة بين الشاعر واللغة الشعرية من جهة. ومواجهة بين علاقات هذه اللغة وما طرحه من قيم دلالية من جهة ثانية.

ينتقل التالف بعد ذلك ليشير إلى نمو الدلالة المذكورة باتجاه نص آخر. وبالتالي تعالّقها مع دلالاته. والنص لشاعر سعودي هو (بعد الله الصيقلان) وصف نصّه بأنه مراثية. وعنوانه (زيمات بشير عرساً)<sup>(٣١)</sup> يقوم النص على -التوظيف الدلالي لكل ما هو إنشائي<sup>(٣٢)</sup> والنص كما يقول التالف: اتفق مدحج إلى انحصار. كلماته إشارات حركة فهي أحر مطلق لا تكفّ عن النمو

والتحول<sup>(٢٧)</sup>. ومن هنا أيضا يأتي النص باعتباره قوة متحركة على حد التعبير (بارت)<sup>(٢٨)</sup>. ومن هنا أيضا تأتي جملة العنوان (وملت بشعر عرساً) لتشكيل نواة دلالية كما هي نواة تركيبية للشعر شعرياً. وتنتشر في القصائد الحديثة كما يراها الناقد<sup>(٢٩)</sup> فكما أن (خضر السيفية) قراءة العراف الرمل يكشف فيها عن جسد هذه السيفية، وفرد الذي استنطقه كانه لعنة تطرقه الأمل في التجاذب كذلك هو (موت البشير العروس) استنطق الشعر، إنه الشعر الذي ينمو ويغزل (بشيراً)، يطلق شوقه ويثقل بقلبه فلا يسبح، فيتركه (عهد الله الصيخان) بعد أن انططت رقبته في إيقاعه إلى شاعر آخر هو (محمد جبر الحوي) فيقول (بشيراً) من سيالته في نصه الذي عنوانه : (قاسم الأسود)<sup>(٣٠)</sup>. ولكن يوظفه لا ليعود عرساً وإنما ليعود غرباً، يحمل اسماً جديداً، وقد أضاف ملامحه في راحة الرماد، حيث تفتتح الاستنطاق إنه (الرماد) ذاته الذي أنطق عرس البشير، وأظم عرس السيفية فكما تنمو الدلالة وتفتح في هذه النصوص حتى تصل إلى ذروتها عند الضمائر المظلمة (بـ) (خيرية الريف) في نصها (عزيرة دلالتي)<sup>(٣١)</sup> لا حيث نراها تمتد على دالات الضميرة والحرمان والغربة والواقع الخلق للمكروم بالتسلل والانتظار، تمتد على دالات الانكسار والعجز والذل والوحد، وتعاول أن تكسر حركة هذه الدالات لكي ضوئها إلى اتجاه آخر، اتجاه الضوء، والحياء، حيث ينحسر الليل و تنمو الحرية

فكذا هو النص كما فهمه الناقد هنا، وحدة دلالية كبرى تمتد على عدة نصوص لتتشكل في إطار وحدة كلية لهذه النصوص، حيث تمارس فعاليتها في خلق مسارات لغوية متعددة ومتداخلة، إن النص كما تقول (جوليا كريستيفا) : «يمثل عملية استبدال من نصوص أخرى أي عملية (Intertextual) في فضاء النص تتقاطع اقوال عديدة مأخوذة من نصوص أخرى، مما يجعل بعضها يقوم بتحييد البعض الآخر وإقصاءه»<sup>(٣٢)</sup>. وهذه (التحييد والتفكير) هو ما حاول نص (عزيرة الريف) التمهيد له، حيث ترى النمو الدلالي الجديد يلف في مواجهة النمو الدلالي السابق، لتتولد الدلالة لتتأمل، واحدة تمتد صور الموت، والثانية تمتد صور الحياة، إنها جدلية التكوين التي تتصارع وتتعالى منذ الأزل، تنتقل صراعها إلى الشعر - ينمو فيه - فلنكتسبه نحن وحيوية، ولكن من يتصور؟

في النصوص الأخرى المتحركة التي يقارب الناقد بينها، والتي شكل نص (عزيرة الريف) نقطة انعطاف لها، نجد أن (الحياء) هي التي تنتصر، فكما شكلت عناصر الموت هناك بؤرة دلالية

هيمنت على حركة التصور، ووسمت المبدأ فيها بالتصديق والمجاز، نرى أن حركة المبدأ هنا تبرز لتطلق دالة جديدة، دالة تنور في ذلقة التصور وتتداخل معقبة على وجودية (إشعير) الذي أماته (بعد الله الصيخان) ليلة عرسه، يأتي ليعبده من خلال «الحجر العظماني» سيد الوقت وسيد الزمن<sup>(١٢٦)</sup> الحجر الرمز الذي استنبط معقبة بالخصوبة والحياة، فيوظف بشيرا ويعد إليه عروسه، ثم تأتي (الجمرة الروية) لتعول صرختها إلى جدول بندو، وتفتح منها الشمس والمعشاق<sup>(١٢٧)</sup> ويأتي (محمد الثاني) ليحول (القدر في شوي السفينة) إلى امرأة نصير، ونفوح<sup>(١٢٨)</sup> أنا (محمد جبر العربي) فيعيد لـ (القاسم الأسود) ملامحه التي أصابها، حيث يجيء به (القاسم) إلى الواسم، ونخبة (خديجة) التي أوفت إلى الخصام، وبها الفيل الصعب (أما تكونين أولا تكون)<sup>(١٢٩)</sup>، إنه العلم (الفر) الذي يلف على حافة ثنائية تشكل الوجود : حياة/ موت، إنه الدالة الكبرى التي لشد ففتح النص على العالم علاقاته التشابكية بآلة وسطبه بنعته وأساء هكذا يلاحظ الدالة داخل التصور، التقلعها وإنتاج دالاتها التي تكبر، ولشد، تتعاقب، تتوالف فتصير، فصاات النص كما نصير، فصاات العالم

ARCHIVE

خلاصة

بعد ذلك يمكننا أن نطرح السؤال التالي: هل يحل لنا انبهار الفيلد (الغلامي) ناقداً بنويها أو أنه الخلق في توظيف التلغيم البنوية توظيفا فعلا؟ إن عروة سريعة الأبرز النطاق التي عرضناها يمكن أن نجيب على السؤال المطروح.

فقد رأينا أن الفيلد (الغلامي) يعرض لنا في (الخطبة والتكبير) فصاها متداخلة ومتشعبة، منها ما يتعلق باللغة وفعاليتها، ومنها ما يتعلق بالنتج البنوي وطرائقه واتجاهاته. وعلى الرغم من شاعها وأنساعها، غير أن طريقة عرضها خارج إطار منهجي محدد قد ألقاها هذه الأهمية وظهوره وكأنها معلومات متركمة، القليل من المناهج، وضاعت في إطار من القوضى والتفكك فضلا عن أن المستوى النظري الذي عرض له يشعر بأنه لا يشكل مقدمة جديفة لممارسة تقنية نظرية

فقد وجدناه يتحدث عن اللغة بوصفها نظاما من العلامات التي يعبر بها عن الأفكار، ولم نعد

في المستوى التطبيقي يسمى إلى تحديد هذا النظام وإحليته وإيلورته. ثم تناول علم العلامة (Sémantologie) ، الدال (Signifiant) والدلول (Signifié) ولم يعب هذا العلم حقه من البحث، فحاول أن يركز على الدال، وكاد يغفل الدلول، ثم تحدث عن البنية (Structure) بوصفها نظام تحولات، ولغت النظر إلى خصائصها، ومع البنية انتقل إلى البنيوية التي تسعى إلى اكتشاف البنى الداخلية للنص ومعرفة نظامه وطرائق تشكيكه بناء على العلاقات التي تشكلها مكوناته. وألح إلى أن البنيوية تركز على الأنظمة، وتسعى إلى صياغة قوانين علمية للنص<sup>١٨٦</sup>، غير أننا لم نجد لتحولات البنية مصوراً يُذكر في التحليل، ولم يرصد الناقد خصائص البنية في أي نص من النصوص التي تناولها، كما لم نجد الترانزيشن علمية تعبر عن فعاليات غنية ودلالية على مستوى النصوص التي تم تحليلها، ثم وجدناه يتناول النص، فيبحثه بكونه بنية شمولية لبنى داخلية<sup>١٨٧</sup>، وهذه البنى الداخلية بنى متعاقبة وأبست متفصلة، لذلك يحس من أجل فهم شاعرية النص تفكيكه إلى جمل، ومن خلال هذا التفكير يتم استبعاد الجمل غير الشاعرية ونسج الجمل الشاعرية إلى بعضها، أو إلى مثيلاتها في النصوص الأخرى<sup>١٨٨</sup>، غير أنه لم يظن على الأسباب التي تجعل من جملة شاعرية وأخرى غير شاعرية هل تُعَدُّ الشاعرية بالانتماء الصوتي أو التركيبي أو الدلالي؟ أو هل تُعَدُّ بطبيعة الرؤية التي تؤسس لها مثل هذه الجملة أو بوصفها الجملة الفوق التي ينمو النص انطلاقاً منها؟ إنها عند (الغذاسي) جملة شاعرية وبصوب، وهذا ما دفعه لكي يتبنى في تحليل إحدى القصائد بعض الجمل التي كانت أن تسيطر على التحليل كله، لا بل وجدنا أن (تحليل) أدلة نداء واحدة مع عنوان النص قد استغرق ما يتأرب من نصف التحليل الذي انجزه القصيدة واحدة، فإين البنى للعلاقة التي تشكل البنية الشمولية للنص من كل هذا؟ وابن دلالات هذه البنى ؟

ومن مفهوم النص ينتقل (الغذاسي) إلى مفهوم القصيدة، مشيراً إلى أنها (شجرة نص)<sup>١٨٩</sup>، غير أنه اتف في التحليل كثيراً من الغشاه، ولم يستبق إلا على فروع قد لا تكون الأكثر أهمية، ثم وأيناه بالتح إلى وظائف الفن، غير أن ذلك جاء خارج إطار تحليل النصوص، في الوقت الذي كان ينبغي أن يجرى من دلتله، وأن يبرز فعالية الوظائف وتعدديتها في النصوص التي تناولها، كما وجدنا أن الخطوات التي عرض لها، والتي تنتمي إلى المدرسة البنوية<sup>١٩٠</sup>،

(tributorialisme) لم يتم تناولها بالنظر إلى منهجية محددة تبرز فعالية هذه الخطوات كما أنه لم يستلزم فعالية العلاقة بين البنية العميقة (Structure profonde) والبنية السطحية (Structure superficielle) ولم يستلزم إمكانية الكشف عن دلالات البنية العميقة وإسرارها، ولم يستلزم فعالية العلاقات الناقضية (La relations syntagmatique) والعلاقات الانشائية (La relations par-adigmatique) ، على الرغم من أن النصوص التي تناولها كانت فعالية الاختيار فيها ضعيفة، ولم نسهم في خلق التزياج (Écart) لغوي أو أسلوبى أو دلالي بمسند مفهوم الطاعرية، كما حدثه (جاكوبسون) والمعالون في حلول الشعرية.

وأخيراً نجد (الغذاسي) يشير إلى أن القارئ يعيد إنتاج النص من جديد، غير أنه لم يطلعنا على الطريقة التي أنتج بها النصوس التي تناولها، لأننا وجدنا أن (الغذاسي) لم ينتج النص، وإنما أضعاه في زحام البحث عن طريقة لإنتاجه

وعلى الرغم من أن (تشرح النص) الذي تمت طباعته بعد سنتي من (الخطبة والتكبير) يشغل نظيراً مقبولاً في فهم انفراد العمودية ومعاملة-ها بمرائنها عند (الغذاسي)، كما طمخ فيه جوارب مطبعة لم تستوف حقها من الجهد، ونهلوها لكي تكون بوابة لهذا موضوعاتي هذا وقد استطاع الفيلسوف أن يبنى مفارقات التشرعية بناءً أكثر فاعلية وأن يكشف عن تداخل تعسوسي لغوي في النماذج الشعرية التي تناولها، غير أن النتائج التي عرض لها تكاد تكون مبهمة بواسطة القول المنطقي أكثر مما هي مبنية بواسطة التحليل اللساني البنيوي، وكانت العلاقات النصوسية التي حاول (الغذاسي) إظهارها، على الرغم من غناها، تنظر إلى الكثير من المنهجية البنيوية التي تستند في أهم جوانبها إلى التحليل بالقرابات لإظهار حقيقة هذه العلاقات وفعاليتها



(37) التفاعلات الجديدة في الشعر العربي المعاصر - د. عبد الحميد جوده - مؤسسة بولاق بيروت لبنان، ط ١، ١٩٨٠ - ص ١٠١ - ١٠٢

(38) راجع شرح الشعر في طبع البلاغة - جلال الدين القزويني، ص 27

(39) النبطية والفكر، ص 258 .

(4٠) نفسه، ص 25٠ .

(41) نفسه، ص 252 .

(42) نفسه، ص 252

(43) راجع، عالم الكتابة (المؤنثوية) - جورج جورو، ص 22

(44) راجع، بلا - النبطية والفكر، ص 25٠، 25١، 252، ٢٦٠، ٢٦١

(4٥) نفسه، ص 258

(4٦) نفسه، ص 26٠ .

(4٧) نفسه، ص 258

(48) نفسه، ص 258

(4٩) نفسه، ص 26٠

(5٠) نفسه، ص 261

(5١) نفسه، ص 26٠، 2٦١، 2٦2

(52) نفسه، ص 268

(53) نفسه، ص 268

(54) نفسه، ص 26١

(5٥) مجلة الشعر الثقافية - رزان مارت - ترجمة محمد بركات، دار الثقافة بيروت لبنان، ط ١، ١98١ - ص 8.

(5٦) نفسه، ص 8-١٠

(57) مجلة الشعر - رزان مارت - ترجمة د. سعد حياوي ومركز الكتاب المعاصر، ط ١، 19٨2 - ص 2٥

(58) راجع، الشرح القصير، مكررات ذات صلة بالخطبة الشعرية، ص ١٠٠ مع رقم منهج القاصي، دار الثقافة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط ١، 198٠ - ص ١٠٠

(5٩) نفسه، ص ١١ .

(6٠) نفسه، ص ١2

(61) نفسه، ص 1٠، 1٢، 1٤ .

(62) نفسه، ص 1٢، 22

(63) نفسه، ص 28

(64) نفسه، ص ٢٦ - ٢٧

(6٥) نفسه، ص 28

(6٦) نفسه، ص 14، 2٦، ٢٧

(67) نفسه، ص 3٩

(68) نفسه، ص 3٩

(6٩) مجلة الشعر - رزان مارت، ص ١٠١

(7٠) الشرح القصير، ص 1٠

(7١) راجع، القويعة - جلي براهيم، ترجمة عارف منيرة ويثير الوربي، منشورات دار عوالمات بيروت لبنان، ط 1، 19٨2 .

ص ٩ وما بعدها

(72) ماضي القليب، في كتاب الأمل - جمال الدين في نظام التصاري، ص 1٩ .

(73) الشرح القصير، ص 1٠

(74) يقول فيه: حدثت يوماً لهذا الرجل اسطغني امثالاً من السواد

جئت ابلّاج اساطير - رزان مارت

بن حبي - بين القصيد - نفس - وديعة

عند اقتصاد - في كفي السطيرة

هذه التولي القرأته بعداً بين القصيد - جورج الصمد نفسه، ص 1٦





## ب - الترجمة إلى العربية

- (١) اسم جود، في حقل خرافيا كرسيفيا، ترجمة د. صبيح السبائي، مجلة الفكر العربي، العدد ٢٢، ١٩٨٢.
- (٢) الفيزياء، جان بوليه، ترجمة طارق حبيطة، منشور أوبري، منشور لاد دار جودات، بيروت، دارس، ط ٢، ١٩٨٢.
- (٣) درحة القمر للكتابة، رولان بارت، ترجمة محمد بركات، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٨١.
- (٤) علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)، جير جورو، ترجمة د. صابر عفاص، دار خلاص الدراسات والدراسة والطب، دمشق، سوريا، ط ١، ١٩٨٥.
- (٥) الله القوي، رولان بارت، ترجمة د. صابر عفاص، مركز الأبحاث البعثية، ط ١، ١٩٩٢.
- (٦) مقدمة إلى علم اللغة الأنثروبولوجيا، جير جورو، ترجمة د. باسم الخليل، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، ١٩٩٠.
- (٧) نظرية الأوب، روجيو بوليك، أوسلو، وايز، ترجمة محي الدين صبيح، مراجعة د. محمد المصطفى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٨١.

